

VU Research Portal

In kritisch gezelschap

van der Burg, S.

2007

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van der Burg, S. (2007). *In kritisch gezelschap: richtlijnen voor een contextsensitieve morele kritiek*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

VRIJE UNIVERSITEIT

In kritisch gezelschap
richtlijnen voor een contextsensitieve morele kritiek

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. L.M. Bouter,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der Wijsbegeerte
op vrijdag 9 februari 2007 om 10.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door
Simone van der Burg
geboren te Utrecht

promotor: prof. dr. A.W. Musschenga

Voor mijn ouders

Leen van der Burg

Marijke van der Burg-van Walsum

Inhoudsopgave

<i>Voorwoord</i>	7
<i>Inleiding</i>	9
<i>Actuele mis-en-scène</i>	
Deel 1	
Bouwstenen voor een visie op kritiek	17
<i>Hoofdstuk 1</i>	
<i>Morele onenigheid en morele spraakverwarring</i>	18
1. MacIntyre's kritiek op het taalgebruik in hedendaagse morele debatten	
a. De dramatische hypothese van <i>After virtue</i>	19
b. De 'foutieve' emotivistische interpretatie van het morele oordeel	22
2. MacIntyre's lezing van de geschiedenis	
a. Het verlies van de Aristotelische <i>telos</i>	27
b. Een kritische reflectie op MacIntyre's historische positionering	30
Slotbeschouwing	35
<i>Hoofdstuk 2</i>	
<i>Naar een functionele notie van het morele oordeel</i>	38
1. Twee onverenigbare eigenschappen van het morele oordeel	
a. Het morele probleem	39
b. Discussie tussen cognitivisme en non-cognitivisme	43
2. MacIntyre's visie op het morele oordeel	
a. MacIntyre's kritiek op de Aristotelische metafysica in <i>After virtue</i>	47
b. De prima facie betekenis van 'goed'	49
c. Morele evaluaties en non-morele evaluaties	52
Slotbeschouwing	56
<i>Hoofdstuk 3</i>	
<i>Een correctie van de Humeaanse 'standaardtheorie'</i>	58
1. De sub-Humeaanse handelingstheorie van Bernard Williams	
a. Introductie van het internalisme-externalisme debat	59
b. Bernard Williams' internalisme	61
c. Kritiek op het internalisme van Williams	64
2. Een revisie van de Humeaanse handelingstheorie	
a. Internalisme volgens MacIntyre's deugdenethiek	67
b. Twee argumenten voor MacIntyre's revisie	72
Slotbeschouwing	75
<i>Hoofdstuk 4</i>	
<i>Uitsluiting en metafysica in Alasdair MacIntyre's werk</i>	78
1. MacIntyre's Aristotelisch-Thomistische metafysica	
a. Wat is metafysica?	79
b. De 'traditie' in MacIntyre's werk	81
b. Traditiegebonden metafysica	85
2. Metafysica en uitsluiting in <i>Dependent rational animals</i>	

a. Streven naar een inclusieve samenleving	92
b. Afhankelijkheid en de menselijke natuur	94
c. Deugden in exclusieve praktijken	97
Slotbeschouwing	104
<i>Hoofdstuk 5</i>	
<i>Naar een contextsensitieve visie op kritiek</i>	107
1. Waarom streven naar contextsensitiviteit?	
a. Argumenten uit de professionele ethiek	108
b. Argumenten uit de feministische ethiek	111
Slotbeschouwing	114
 Deel 2	
Traditie en kritiek	117
 <i>Hoofdstuk 6</i>	
<i>Conservatisme en kritiek bij Alasdair MacIntyre</i>	118
1. Is een traditiegebonden ethiek conservatief?	
a. Wat is conservatisme?	120
b. De kritiek van Susan Moller Okin op MacIntyre	123
2. De conservatieve tendens in MacIntyre's ethiek	
a. MacIntyre's subversieve Aquino	127
b. MacIntyre's visie op rationele rechtvaardiging	130
c. MacIntyre's visie op moreel onderwijs	135
Slotbeschouwing	140
 <i>Hoofdstuk 7</i>	
<i>Morele perceptie voorbij de traditie</i>	142
1. Een deugdelijke morele perceptie volgens John McDowell	
a. Alasdair MacIntyre en John McDowell	143
b. Tussen empirisme en idealisme	146
c. De vorming van de onderzoekende geest	151
2. Deugden en vormende ervaringen	
a. Naïviteit en dogmatisme	156
b. Belemmeren deugden de ethische vorming?	159
Slotbeschouwing	161
 <i>Hoofdstuk 8</i>	
<i>Over de grenzen van een open traditie</i>	163
1. Streven naar een open traditie	
a. Liberalisme versus institutionalisme	164
b. De relatie tussen materiële en intellectuele autoriteit	167
2. De grenzen van een rationele kritiek	
a. De 'bepaalde kritiek' volgens Sabina Lovibond	171
b. Een voorbeeld van een zorgethische 'anarchistische kritiek'	175
c. Anarchisme in de traditie	178
Slotbeschouwing	182
 <i>Hoofdstuk 9</i>	
<i>Kritische deugden</i>	184

1. Relationele deugden	
a. Betrokkenheid	186
b. Authenticiteit	191
c. Autonomie	193
d. Moed	195
2. Subversieve deugden	
a. Compassie	198
b. Veerkracht	204
Slotbeschouwing	205
 <i>Hoofdstuk 10</i>	
<i>Richtlijnen voor een contextsensitieve morele kritiek: de conclusie</i>	207
1. Bouwstenen voor een morele kritiek	208
2. Traditie en kritiek	210
 <i>Literatuurlijst</i>	213
 Summary	218
Personalia	222

Voorwoord

Ik ben heel erg blij dat dit boek achter de rug is, hoewel ik met een beetje spijt moet erkennen dat de meeste bevindingen die ik doe niet zo origineel en wereldschokkend zijn als ik aan het begin had gehoopt en gedacht. Mijn eigen identiteit als onderzoeker die ik in de loop van de onderzoeksjaren heb ontwikkeld is niet zo radicaal anders dan die van anderen, hoewel ik redenen genoeg heb gevonden om wat zij beweren te corrigeren, te veranderen, aan te vullen, maar ook te verwerpen. Dat het ook niet altijd zinvol is om iets radicaal nieuws te verdedigen is een inzicht dat ik in de loop van dit onderzoek heb opgedaan. Niet alleen een nieuwe visie is het waard om te worden gearticuleerd. Het is juist belangrijk om dat wat waardevol is in de gedachten van anderen te bevestigen en te continueren en dat wat verworpen moet worden te kritiseren en te articuleren hoe het wel moet. Door deze kritische arbeid kan een benadering verder ontwikkelen en adequater worden.

Ik denk dat ik daar in dit boek een bijdrage aan heb geleverd. Maar dat was niet gelukt zonder de hulp en steun van anderen. Dit onderzoek is een langdurig project geweest, wat genoeglijk was als ik mij met de inhoud kon bezighouden, maar ook frustrerend door de onzekere context waarin het plaatsvond. Dat het toch goed is gekomen heb ik allereerst te danken aan mijn promotor Bert Musschenga die mij sinds december 2005 uitstekend heeft begeleid door mijn werk nauwkeurig te lezen en stevig te kritiseren, maar vervolgens ook meteen te reageren op mijn plannen om de zaak te verbeteren. Dat klankbord had ik hard nodig en heeft mijn zelfvertrouwen zeer gesterkt. In gesprek met hem heeft mijn project in de laatste tien maanden een ontwikkelingsvlucht doorgemaakt. Ik prijs mij zeer gelukkig dat dit zo heeft kunnen gebeuren. Mijn gevoel van dankbaarheid is daarom groot.

Henk Manschot en Marian Verkerk waren mijn eerste promotoren en begeleiders. Door hen heb ik kennis gemaakt met de feministische filosofie en specifiek de zorgethiek, wat een belangrijk en waardevol onderdeel zal blijven van mijn intellectuele baggage. Hoe onze werkrelatie is afgelopen is teleurstellend en pijnlijk geweest. Maar ik zag geen andere mogelijkheid.

Ik heb vier jaar als docent ethiek prettig samengewerkt met goede collega's op de universiteiten in Eindhoven en Delft. Dat dit onderzoek tot een goed einde is gekomen heb ik te danken aan mijn loyale leidinggevende Anthonie Meijers, die zich voor mij heeft ingezet en mij praktisch heeft geadviseerd ondanks dat dit proefschrift niet bij mijn taakomschrijving op de TU/eindhoven hoorde. Veel dank komt ook toe aan collega en vriendin Sabine Roeser, die mijn werk in verschillende fasen van het onderzoek heeft gelezen en van commentaar voorzien. Haar nauwkeurige kennis van de metaethiek heeft mij geholpen, net als haar uitbundige lach, aanstekelijke enthousiasme en rotsvaste vertrouwen in een goede afloop. Christian Illies ben ik dankbaar voor zijn gezelligheid, morele steun en goede adviezen, ondanks dat hij mijn benadering van ethiek inhoudelijk niet ziet zitten. ('Hoe kun je nu een heel boek lang over MacIntyre praten?') Ik dank Lambèr Royakkers voor zijn vertrouwen in mij als docent en ontwikkelaar van lessen en voor zijn stimulans om dit promotieproject tot een goed einde te brengen. Verder dank ik Anke van Gorp voor de samenwerking rondom ons artikel, wat mijn visie op MacIntyre's morele onderzoek heeft gescherpt; Maarten Verkerk en Mechteld-Hanna Derksen dank ik ook voor de stimulerende gesprekken.

Op de Universiteit voor Humanistiek heb ik vier jaren parttime gewerkt als aio. Joep Dohmen heeft mij op die vacature geattendeerd en daar ben ik hem dankbaar voor. Ik ben blij met het vertrouwen dat ik kreeg op de UvH om veel les te geven. Dat was altijd stimulerend door de gemotiveerde studenten, maar het heeft mij ook de kans gegeven om ervaring op te doen als docent. Aan mijn tijd op de UvH dank ik ook stimulerende gesprekken met Harry Kunneman en de leden van de promogroep: Miek den Daas, Marc de Leeuw, Suzette van

IJssel, Doortje Kal, Mariëtte van Staveren, Gaby Jacobs, Martien Schreurs, Judith Metz en de toenmalige postdocs Annemie Halsema en Frederic van den Berghe. Onze onderzoeken lagen soms ver uit elkaar –wat ook niet anders kan op een multidisciplinaire universiteit- maar vele van hun opmerkingen waren interessant en speelden ook in de latere schrijffasen nog in mijn hoofd.

Tijdens een groot gedeelte van mijn onderzoekstijd ben ik actief geweest in filosofische café's in Utrecht en Amsterdam, waar ik debatten heb geleid, interviews gedaan en muziek gemaakt. Ik heb daar ideeën uitgetest die ik later in dit boek heb gebruikt. Ik dank Coen Simon, Frank Meester, Daan Roovers, Miek den Daas en Joep Dohmen voor hun gezelligheid en adequate kritiek.

Vrienden en familie hebben de afgelopen jaren veel betekend voor mij en voor het welslagen van dit project. Allereerst dank ik natuurlijk Arjen Slagboom die in de jaren van dit onderzoek van geliefde vriend tot mijn echtgenoot werd en vader van onze zoon Job. Hij heeft het niet altijd makkelijk gehad met een promovenda als vrouw. Ik dank hem voor zijn waardevolle hulp, steun en advies, voor zijn solidariteit, zijn welkome relativering, planning van fietstochtjes en vakanties en niet aflatende geloof in een 'eind goed al goed'. Ik hoop dat hij er ook aan kan wennen om een vrouw zonder proefschrift te hebben.

Veel dank gaat uit naar mijn moeder Marijke van der Burg-van Walsum. Een mens kan zich geen betere coach wensen. Zij heeft ook praktisch geholpen, bijvoorbeeld door een dag in de week op Job te passen. Toen dat niet meer ging heeft mijn schoonmoeder Margreet Slagboom de zorg overgenomen en soms mijn schoonvader Teus Slagboom. Zonder deze toegewijde ouders was werken aan mijn proefschrift moeilijk geweest. Ik dank ook Lotte Vermeij die weet hoe hobbelig het traject van een promovenda kan zijn en die altijd wilde luisteren en solidair met mij was. Catelijnn Stortelers heeft op dieptepunten waardevol geadviseerd. Edgar Karssing was een goed leesmaatje en discussie-partner. Erna Beukers en Chantal Serree hebben op cruciale momenten gezorgd voor adequate relativering, afleiding en bemoedigende kaartjes.

Ik draag dit boek op aan mijn ouders, twee kritische mensen die ik erg waardeer. Mijn vader Leen van der Burg zie ik als een idealist in zijn werk en leven. Met weinig gevoel voor politiek spel en veel hart voor de zaak, heeft hij mij steeds laten zien wat je met je vrijheid kunt. Mijn moeder Marijke van der Burg-van Walsum was praktischer. Haar soms harde, maar ook empathische kijk op mensen en gebeurtenissen heeft voor mij een belangrijke voorbeeldfunctie gehad. Ik had haar zo graag dit boek willen laten lezen en haar trotse gezicht willen zien op de dag van mijn promotie.

Utrecht, 30 september 2006

Inleiding

Actuele mise-en-scène

Hoe formuleer je eigenlijk een goede kritiek? De afgelopen jaren is deze vraag actueler dan ooit geworden. De leus van wijlen Pim Fortuyn om ‘te zeggen wat je denkt’, zelfs als dat leidt tot een breuk met artikel één van de grondwet die discriminatie verbiedt, heeft veel bijval geoogst. Maar ‘zeggen wat je denkt’ wordt in het dagelijks leven vaak verward met ‘uiting geven aan je gevoel’. Het betekent in praktijk een vrijbrief om naar hartelust te schelden en te beledigen, zonder daarvoor enig argument aan te dragen. Was dat wel de bedoeling van een open, kritisch debat?

Fortuyns pleidooi voor de vrijheid van meningsuiting sprak niet iedereen aan. Sommige mensen zwijgen meestal over hun oordelen over anderen. Als zij het op schaarse momenten tóch wagen om hun oordeel uit te spreken, voegen ze er verontschuldigend aan toe ‘maar dat is mijn persoonlijke mening’. Deze vaak gebruikte beleefdheidsformule functioneert als een effectieve doodoener in een debat, want als iemands mening alleen voor hem of haar zelf geldt, hoeft een ander zich er niet druk om te maken. Die mening is privé. Anderen luisteren ernaar alsof het gaat over een eigenaardige eigenschap, waarvoor die persoon zich kennelijk een beetje schaamt.

Deze twee verhoudingen tot kritiek lijken aan elkaar tegengesteld, want de één schroomt om zijn mening te zeggen terwijl de ander er openlijk uiting aan geeft. Maar beide hebben ook iets gemeenschappelijks, want ze gaan er vanuit dat een moreel oordeel persoonlijk is en wortelt in de eigen opvoeding en cultuur. Alleen vindt de één het fatsoenlijk om die kant van het eigen ‘ik’ vóór zich te houden, terwijl de ander er geen probleem in ziet om eigen meningen openlijk te etaleren.

Het is opmerkelijk dat het huidige publieke debat over normen en waarden vrijwel altijd vertrekt vanuit de opvatting dat waarden en normen een persoonlijke houding tot de wereld uitdrukken, die tot stand is gekomen in de geschiedenis en cultuur van een specifieke samenleving.¹ Andere mogelijke bases voor morele overtuigingen –zoals de geboden van God, de natuurwet, de menselijke natuur of een idee van het Goede dat de concrete context ontstijgt– spelen in het publieke debat geen rol van betekenis. Sterker nog, deze opvattingen over moraal, bijvoorbeeld de gedachte dat moraal door God wordt gegeven, worden vaak zélf als product van een cultuur beschouwd. Dat moraal onderdeel is van een cultuur, en per culturele groep kan variëren, is een uitgangspunt dat ‘dominant’ genoemd kan worden in de Nederlandse samenleving van begin eenentwintigste eeuw. ‘Dominant’ betekent dan niet dat de meeste mensen dit denken, maar dat de meest invloedrijke mensen hier vanuit gaan die de toon bepalen van de debatten over moraal in kranten, tijdschriften en op radio en televisie.

Dit heeft gevolgen voor de manier waarop het debat kan worden gevoerd. Nederland is het thuisland voor diverse culturen met verschillende normen en waarden. Als de dragers van die verschillende moraliteiten hun schroom overwinnen en hun mening kenbaar maken, onderbouwen zij die niet met argumenten. Het gaat hen er niet om anderen van de juistheid

¹ Zie bijvoorbeeld Paul de Beer en Jola Jackson, ‘Lofzang op het individualisme’, NRC Handelsblad 28 en 29 september 2002. Zie ook bijvoorbeeld de oproepen tot een moreel réveil van de leden van de conservatieve Edmund Burke Stichting. Bijvoorbeeld: Kinneging, Andreas, ‘Nederland heeft behoefte aan morele normen’, Vrij Nederland, 17 februari 2001; of het themanummer van Letter en Geest over conservatisme in Trouw en de Groene Amsterdammer (beide 3 maart 2001); of in de Groene Amsterdammer (3 maart 2001); of Livestro, Joshua, ‘Het conservatieve moment is gekomen’, NRC Handelsblad, 3 februari 2001.

van hun oordelen te overtuigen. Ze vechten voor een plaats in de samenleving. Dat betekent dat ze zich opstellen als representant van een sociaal-culturele groep, als dragers van een sociale identiteit, en om acceptatie vragen of *eisen* van de anderen.

Wat opvallend afwezig is in het kritische debat is de *ratio* van de verschillende opinies die er worden uitgesproken. Waarom is het oordeel dat iemand uitspreekt juist, gerechtvaardigd, of het waarderen waard? Over die vraag blijven de meeste deelnemers aan het debat stil, zelfs de meest prominenten onder hen. Een voorbeeld dat de meeste mensen vers in het geheugen zal liggen, is het inmiddels beroemde artikel van de gerenommeerde criticus Paul Scheffer 'Het multiculturele drama' van januari 2000.² Scheffer sprak zich in dit artikel uit tegen de tweedeling die in de samenleving is ontstaan tussen een rijke groep Nederlanders die hoog is opgeleid, mondig is en voor wie het leven veel mogelijkheden biedt, en een arme groep (tweede of derde generatie) migranten die onevenredig veel te maken heeft met werkloosheid, arbeidsongeschiktheid en criminaliteit. Scheffers artikel kreeg veel reacties door de manier waarop hij dit onderwerp naar voren bracht en de oplossing die hij voorstelde: hij pleitte tegen het 'tolerante' beleid ten aanzien van vreemdelingen –en überhaupt tegen de 'tolerante' Nederlandse cultuur- en vóór een steviger integratiebeleid.

Het multiculturaliteitsvraagstuk wordt door de critici die de toon aangeven vaak direct verbonden met een debat over morele normen en waarden. Scheffers artikel focust ook op twee waarden, 'tolerantie' en 'emancipatie', die hij kritisch tegen elkaar afweegt in het voordeel van de laatste. Maar hij doet dat vooral door naar de geschiedenis van deze waarden te verwijzen in Nederland. Emancipatie is volgens hem diep geworteld in de Nederlandse geschiedenis en geldt als de belangrijkste culturele verworvenheid.³ Volgens Scheffer is dat ook nu een reden om ernaar te streven. Emancipatie opgeven betekent dat deze geschiedenis wordt losgelaten. Volgens Scheffer is dat geen goed idee. Maar waarom is het geen goed idee?

Scheffers inhoudelijke morele afweging blijft in 'Het multiculturele drama' in gebreke. Hij geeft goede argumenten tegen tolerantie, want hij laat zien dat deze waarde er in praktijk toe heeft geleid dat de zogenaamde 'oude Nederlanders' zich te weinig bemoeien met elkaar, en met de 'nieuwe Nederlanders', en dat de verschillende bevolkingsgroepen daarom onverschillig langs elkaar heen leven.⁴ Het is duidelijk dat het gemeenschapsleven lijdt onder die onverschilligheid. Maar hij geeft niet aan waarom emancipatie waardevol is. Hij beschrijft alleen hoe de sterke nadruk op tolerantie ertoe heeft geleid dat waarden zoals emancipatie in de vergetelheid dreigen te raken. Daartegen komt hij in het verweer door te zeggen dat 'oude Nederlanders' minder tolerant moeten zijn en duidelijker moeten maken waarvoor zij staan, want: '(..) er zijn culturele verschillen die niet vatbaar zijn voor plooiën, schikken en afkopen.' Kortom, emancipatie moet worden verdedigd omdat dit een waarde is die in de Nederlandse geschiedenis een belangrijke plaats heeft gehad en bepaalt hoe de zogenaamde 'oude

² Scheffer, Paul, 'Het multiculturele drama', NRC Handelsblad, 29 januari 2000

³ Scheffer schrijft: 'Geen vraagstuk heeft het openbare leven in Nederland zo beroerd als het streven naar verheffing van de verschillende bevolkingsgroepen'. Deze poging tot emancipatie is geslaagd. 'De standen en klassen verloren hun scherpe randen: afkomst werd steeds minder een noodlot.' Scheffer vindt dat een vooruitgang. Het is volgens hem een deel van 'onze' moraal dat niet vatbaar is voor 'plooiën, schikken en afkopen'.

⁴ Meteen aan het begin laat hij zien dat hij een spanning ziet tussen deze twee waarden. Hij begint met een imaginaire voorstelling van de toekomst van de tolerantie, die niet alleen gaat over hoofddoekjes, maar ook over tulbanden etc.. Hij schrijft: 'Zo'n buiging naar religieuze voorkeuren is vast goed bedoeld, maar blijkbaar vraagt men zich niet af of deze koestering van de eigen identiteit wel samengaat met het streven naar emancipatie.'

Nederlanders' tegen zaken aankijken. Het is een waarde die volgens Scheffer belangrijk is voor de Nederlandse identiteit en die identiteit moet niet in de verdrukking komen.

De emancipatie van vrouwen, of van de 'kleine luiden' speelt inderdaad een belangrijke rol in de Nederlandse geschiedenis van de Twintigste Eeuw. Maar het is de vraag óf het feit dát de geschiedenis zo verliep huidige Nederlanders een reden geeft om naar emancipatie te streven. Nog afgezien van de vraag of een strenger integratiebeleid een goed middel is om mensen te emanciperen –wat op zich al twijfelachtig is, want in het verleden was emancipatie geen norm van buitenaf maar emancipeerde een achtergestelde groep zichzelf- zouden we ons ook kunnen afvragen wat de waarde is van het doel. Er zijn talloze onderdelen van de geschiedenis die we niet zouden willen voortzetten, zoals het Nederlandse imperialisme in Indonesië en de slavernij in Suriname. Hoe kun je onderscheiden tussen de elementen van de geschiedenis die het wél waard zijn om te worden geconserveerd, en elementen die dat niet waard zijn?

Scheffer geeft geen argumenten die aangeven waarom emancipatie waardevol is en in stand moet worden gehouden. Natuurlijk, het gaat Scheffer in dit artikel om de sociale tweedeling, die hij met hulp van emancipatie een halt wil toeroepen. Maar hij geeft niet aan wat daar zo slecht aan is. Wie hebben er last van en waarom? Hebben alleen de mensen aan de onderkant van die tweedeling er last van –en zo ja, waarom zeggen zij er dan niks over?- of is dit voornamelijk een probleem van de bovenlaag? Wat doet deze tweedeling met de kwaliteit van de samenleving? En waarom zou het dan belangrijk kunnen zijn voor zowel oude als nieuwe Nederlanders om naar emancipatie te streven?

Antwoorden op deze vragen kunnen laten zien wat de redenen zouden kunnen zijn om naar emancipatie te streven. Maar Scheffer geeft ze niet. Hij laat na te argumenteren voor emancipatie. In plaats daarvan pleit hij ervoor dat oude Nederlanders hun tolerantie moeten overwinnen en op de bres gaan staan om hun culturele verworvenheden te verdedigen tegen culturen in Nederland die ze dreigen te ondermijnen. Ze moeten hun eigen geschiedenis en culturele identiteit niet laten wegvagen, maar uitdrukken. Ze moeten zelfs nieuwkomers verplichten om die aspecten van deze identiteit aan te leren, middels een strenger, uitgebreider en veeleisender integratiebeleid. Uiteindelijk poogt Scheffer dus niemand te overtuigen van de waarde van emancipatie: hij wil dat oude Nederlanders macht uitoefenen om belangrijke aspecten van hun culturele identiteit te behouden.⁵

⁵ In een later artikel 'Alles van waarde moet zich verweren' (NRC 21/22 september 2002) herhaalt Scheffer deze visie nog eens, maar nuanceert hij zijn taal. Hier wekt hij de indruk dat niet alleen 'oude Nederlanders' de morele agenda voor de toekomst bepalen, maar ook de nieuwe. Hierin schrijft hij dat een gemeenschap zich het beste laat omschrijven als een 'eindeloos gesprek' waarin '[t]elkens opnieuw onder woorden moet worden gebracht wat ons samenbindt en verdeelt.' Dit suggereert dat iedereen mee mag praten, en dat we gezamenlijk moeten bepalen welke waarden we bindend vinden voor 'ons'. Maar tegelijk schrijft Scheffer dat een gesprek niet mogelijk is zonder kennis van een gemeenschappelijke geschiedenis. In zijn artikel vervult de geschiedenis van de Verlichting, van de bevrijding uit de jaren zestig, en van de socialisten Jan en Annie Romein deze rol. Maar deze keuze uit het Nederlandse culturele erfgoed is niet ieders evidente culturele bagage. Dat wekt de indruk dat de mensen die mee willen praten over de toekomst van 'onze' samenleving eerst afstand moeten nemen van hun eigen achtergrond en een nieuwe geschiedenis moeten adopteren om de waarden te kunnen vaststellen die bindend zijn voor 'ons'. Hoewel in dit artikel wel wordt gezegd dat oude en nieuwe Nederlanders samen moeten denken over -en argumenteren voor- waarden die in de toekomst belangrijk in Nederland zullen blijven, gaat daaraan een dwingend opleggen van historisch gevestigde waarden vooraf.

Het verdwijnen van inhoudelijke argumenten uit het debat, wordt niet alleen door Scheffers artikel geïllustreerd. De politicus Pim Fortuyn en journalist van het dagblad Trouw Jaffe Vink benaderen morele waarden en normen, net als Scheffer, als onderdeel van een culturele identiteit; zij kritiseren de gelatenheid waarmee Nederlanders met hun morele verworvenheden omgaan, waarbij vrijheid en emancipatie tot de grootste verdiensten worden gerekend.⁶ Maar ook deze auteurs doen geen poging om nieuwkomers in Nederland te overtuigen van de waarde van vrijheid en emancipatie. Het debat heeft bij hen helemaal geen argumentatieve functie. Zij stellen het morele debat voor als een gevechtsarena waarin representanten van verschillende culturen strijden met ‘woorden als wapens’. De zogenaamde ‘oude Nederlanders’ moeten in dat debat hun culturele identiteit verdedigen tegen ‘imperialisten’ uit de Islamitische wereld, die uit zijn op overheersing.⁷ Doel is niet om de ‘tegenstanders’ te overreden, maar om hen met woorden te kleineren en liefst ook uit te schakelen.⁸

Het morele debat komt in het werk van deze auteurs naar voren als een machtsstrijd, niet als een inhoudelijk gesprek dat is gericht op overtuigen. Hoewel het misschien best een goed idee

⁶ Zie bijvoorbeeld p. 15/16 in: Fortuyn, Pim, *De islamisering van onze cultuur; Nederlandse identiteit als fundament*, Karakter Uitgevers B.V. & Speakers Academy Uitgeverij B.V., Rotterdam 2001. (Hierna verwijs ik hiernaar met IOC). En p. 80/81 in Vink, Jaffe, *Brief aan mijn dochter; een tocht door het pandemonium van seks en geweld*, Meulenhof, Amsterdam 2001 (Hierna BD).

⁷ Fortuyn schrijft: ‘Het woord als wapen, daarmee moeten we het in de moderniteit doen (..)’(IOC 13) In de inleiding van *De islamisering van onze cultuur* stelt hij zich de fundamentalistische Islam voor als een ‘gevaar’ dat ‘onze’cultuur bedreigt. (IOC 8) De Islam representeert volgens hem ‘(..) ook in eigen land, een vitale, agressieve en bij tijd en wijle imperialistische cultuur, die zonder meer uit is op wereldheerschappij, op zijn minst op cultureel en religieus gebied.’ (IOC 9) Jaffe Vink beschrijft de huidige situatie in hoofdstuk drie met een term van Enzensberger als een ‘moleculaire burgeroorlog’. ‘Moleculair’ omdat je de tegenstanders niet kunt zien. Ze zien eruit als gewone burgers, maar ondertussen is er sprake van haat. Hij beschrijft de reactie op de huidige situatie als een ‘psychotisch om zich heen slaan’ en citeert Enzensbergers irrationalisme instemmend: “Een rechtlijnige discussie over dit thema is niet te voeren”, schrijft Enzensbergen. We zitten er middenin en we weten niet wat ons overkomt. “Ik voel hoe woede, angst en haat zich in mij ophopen. Een Archimedisches punt is er niet. Ik heb een intellectueel en moreel mijnenveld betreden.”(BD 38)

⁸ Zie bijvoorbeeld het volgende citaat van Pim Fortuyn: ‘Laat ik het maar eens krachtig zeggen: vanuit ons perspectief gezien –dat van de moderniteit- is veel van wat de islam en haar cultuur uitdraagt verwerpelijk dan wel volstrekt achterlijk.’ p.154 in: Fortuyn, Pim, *De puinhopen van acht jaar paars*, Karakter Uitgevers B.V. & Speakers Academy Uitgeverij, Rotterdam 2001. Jaffe Vink formuleert door zijn hele boek generaliseringen over ‘de Marokkaanse cultuur’ en ‘de antilliaanse’ en ‘de allochtonen’. Zie bijvoorbeeld BD 58/59 of 84/85. Deze generaliseringen probeert hij als volgt te rechtvaardigen: ‘In het dagelijks leven generaliseren we er vrolijk op los, we praten in de gemeenteraad over de fietser in het algemeen en over de noodzaak van meer fietspaden, we hebben het over de boeren: ‘ze hebben te veel varkens’, we debatteren over hooligans en werkende moeders en filosofen, we zeggen van onszelf: ‘wij zijn een tolerant volkje ‘(..) maar zodra het over een onderwerp gaat dat ‘gevoelig ligt’, dan is generaliseren verboden.’(BD 58)

is om in de samenleving ook een ruimte te creëren waar mensen hun opgekropte ongenoegens op een ongevaarlijke manier kunnen ventileren, is het ook nogal misplaatst om de vrijheid van meningsuiting alleen om die reden te bepleiten. Het vrije woord heeft meerdere functies in een democratie. Eén van die functies is dat er een debat kan worden gevoerd waarin mensen hun morele oordelen uitspreken en onderzoeken op hun houdbaarheid. Maar hoe voer je zo'n debat? Hoe zorg je dat het morele debat minder een krachtmeting wordt en meer een plek waar inhoudelijke argumenten worden uitgewisseld en getoetst?

Het morele debat is als onderdeel van het multiculturaliteitsvraagstuk in Nederland vaak een strijd tussen mensen die bang zijn hun persoonlijke identiteit te verliezen, die wortelt in hun sociaal-culturele geschiedenis. Ze treden hun tegenstanders in het debat tegemoet als mensen die erop uit zijn hun eigenheid weg te vagen. Maar dat is niet waar het in een debat over normen en waarden over zou moeten gaan. De strijdende participanten in Nederlandse morele debatten moeten plaats maken voor een *kritisch gezelschap* dat weet hoe het morele waarden en normen met argumenten ondersteunt. Dat kritische gezelschap zwijgt niet over morele opvattingen, maar drukt ze uit en onderzoekt ze op hun houdbaarheid.

Met dit boek probeer ik een bijdrage te leveren aan de totstandkoming van dat kritische gezelschap. Ik heb de volgende vraag onderzocht: hoe kun je een goede morele kritiek vormen, zelfs als je er vanuit gaat dat moraliteit een sociaal-culturele herkomst heeft? Dat leek mij een belangrijke vraag, want een goed onderbouwde morele kritiek is wat in deze debatten ontbreekt. Een belangrijke oorzaak daarvan lijkt te zijn dat de meeste mensen de opvatting dat moraal een sociaal-culturele herkomst heeft vanzelfsprekend vinden. Juist de veronderstelling dat moraliteit wortelt in een cultuur, en de wetenschap dat bewoners van Nederland verschillende culturen hebben, belemmert een inhoudelijk kritisch gesprek. Mensen denken al snel: ik kan ze toch niet overtuigen, want ze zijn andere gebruiken gewend. De vraag is dus óf je op basis van die veronderstelling over de herkomst van morele oordelen toch ruimte hebt om kritisch te zijn. Als we er vanuit gaan dat moraal in sociale contexten tot stand komt, zijn we dan verder gedoemd om de moraal die deze context doceert eindeloos te herhalen? Of kunnen we ook uitstijgen boven de sociaal-culturele geschiedenis van onze oordelen en argumenteren waarom ze goed zijn en navolging verdienen? (Of juist slecht zijn en moeten worden verworpen?)

In dit onderzoek probeer ik te laten zien dat de morele opvattingen van een persoon weliswaar wortelen in een sociaal-culturele geschiedenis, maar daaraan niet voor altijd vast zitten: ze kunnen verder ontwikkelen. Ik wil laten zien *hoe* ze verder kunnen ontwikkelen, door te expliciteren wát we eigenlijk zeggen als we een moreel oordeel uitdrukken en waaróver we met dat oordeel een uitspraak doen. Als het onderwerp waarover morele uitspraken gaan duidelijk is, zal het ook mogelijk worden om in onderling gesprek de aandacht op dat onderwerp te richten in plaats van op de herkomst. Zelfs als we ervan overtuigd zijn dat morele oordelen het resultaat zijn van opvoeding en sociale vorming, kunnen we nog steeds zelf beoordelen of ze het waard zijn om te worden behouden, of dat het tijd is om ze te herzien. Of met andere woorden: de opvatting dat moraal sociaal is gevormd sluit niet uit dat je diezelfde moraal kritiseert met goede argumenten.

Kritisch denken over de waarden en normen waarmee men opgroeide is niemand aangeboren. Eén van de standpunten die ik met dit onderzoek heb verworven en die ik hier verdedig is dat het formuleren en beargumenteren van een adequate morele kritiek een vaardigheid is die cultivering behoeft en daarom naast de inspanningen van een individu ook een specifieke sociale context nodig heeft. Om goede kritiek mogelijk te maken moet ook de samenleving als geheel een inspanning leveren door niet alleen ruimte te leveren waarin die kritiek kan worden uitgesproken, maar ook te zorgen dat die goed wordt benut door de

capaciteiten die daarvoor nodig zijn te trainen en in stand te houden. Er is dus een kritisch *gezelschap* nodig, niet alleen een kritisch individu.

Dit onderzoek heeft twee delen. Het eerste deel is voornamelijk analytisch. Ik zal daar de problemen van het hedendaagse debat analyseren en terugvoeren op een paar basisvragen: Wat is een moreel oordeel? Wat drukken we daarmee uit? Hoe onderscheiden we een moreel oordeel van andere typen oordelen? Over deze vragen bestaat veel onenigheid, maar het antwoord erop is van cruciaal belang als we willen laten zien hoe een goede morele kritiek tot stand kan komen. De antwoorden op deze vragen zijn de bouwstenen voor de ontwikkeling van een visie op kritiek in deel twee.

Het werk van de in Ierland geboren en in Amerika wonende filosoof Alasdair MacIntyre zal de belangrijkste gesprekspartner zijn in dit boek, omdat hij een benadering van moraliteit verdedigt die nauw aansluit bij de veronderstelling die het publieke debat regeert, namelijk dat moraliteit een sociaal-culturele herkomst heeft. Hij is niet de enige auteur die vanuit deze veronderstelling werkt. Een breed scala aan andere auteurs doet dat ook, zoals bijvoorbeeld Charles Taylor, Bernard Williams, Philippa Foot, Michael Walzer of feministische zorgerthici zoals Sara Ruddick, Peta Bowden, Margaret Urban Walker etc. De reden om MacIntyre en niet deze andere auteurs een centrale rol te geven is dat hij vooral in *After virtue* een heel overtuigende visie op het morele oordeel verdedigt, die naar mijn mening een inzichtrijk antwoord biedt op veel van de hedendaagse controversen in de ethiek en in het dagelijks leven. De andere genoemde auteurs die redeneren vanuit een sociaal-culturele visie op moraal verdedigen niet zo'n aantrekkelijke visie op het morele oordeel⁹, houden er niet consequent genoeg aan vast¹⁰ of definiëren hun positie in de morele linguïstiek en morele ontologie niet duidelijk genoeg.¹¹

Maar er zijn ook argumenten die tegen de keus voor MacIntyre pleiten, want hij staat bekend als een conservatief auteur. Hoewel MacIntyre zelf ontkent conservatief te zijn, wekt zijn

⁹ Bijvoorbeeld: Philippa Foot, Bernard Williams en Peta Bowden. Foot verdedigt in haar vroege werk een visie op moraal die erg rigide verbonden blijft aan de geschiedenis van een sociale context, in haar latere werk verdedigt zij een metafysisch gefundeerde ethiek. De nadelen van die keuzes komt naar voren in hoofdstuk vier en zeven. Mijn verhouding tot Williams komt naar voren in hoofdstuk drie. Peta Bowden verdedigt een Wittgensteiniaanse opvatting van ethiek, maar neemt afstand van een vorm van moreel realisme. Daar ben ik wel voor, zoals zal blijken uit hoofdstuk twee en zeven.

¹⁰ Bijvoorbeeld: Sara Ruddick. Sara Ruddick heeft ook veel gemeen met MacIntyre, maar verdedigt enerzijds een sociaal constructivisme, terwijl ze anderzijds een metafysische opvatting van behoeften introduceert. Dat gaat niet samen. Vergelijk bijvoorbeeld *Maternal thinking* p.16 en 20 (Ruddick, 1989). Zie ook de kritiek van Diquinzio (1993) Charles Taylor verdedigt een visie op moraal die veel verwantschap heeft met die van MacIntyre. Ik had zijn benadering van het morele oordeel ook als uitgangspunt kunnen nemen. In hoofdstuk één komt zijn benadering ook kort naar voren in relatie tot MacIntyre's kritiek op het emotivisme. Ik heb uiteindelijk toch voor MacIntyre gekozen, omdat MacIntyre een veel meer uitgewerkte visie op rationaliteit en morele rechtvaardiging heeft.

¹¹ Bijvoorbeeld: Margaret Urban Walker, Michael Walzer. Walzer is een politiek filosoof, geen metaethicus. We komen bij hem dus geen uitgebreide typering van het morele oordeel tegen. Margaret Urban Walker werkt een interessante visie uit op morele epistemologie, maar positioneert zich niet in centrale debatten over de betekenis van morele oordelen en morele ontologie. Dat schrijft zij ook zelf in het eerste hoofdstuk van *Moral understandings* (p. 5/6 Walker, 1998)

werk argwaan door zijn vaak nostalgische taalgebruik, zijn expliciete verlangen naar een premoderne ethiek en samenleving, zijn kritiek op de Verlichting en de hedendaagse democratieën, en zijn soms onkritische houding tegenover autoriteit en zijn cultureel homogene opvatting van de sociale gemeenschap. Dit vermeende conservatisme van MacIntyre zou een reden kunnen zijn om hier een andere auteur centraal te stellen.¹² Immers, ik wil hier juist ruimte maken voor de mogelijkheid om kritisch te staan tegenover de moraal waarmee men opgroeide, en die waar nodig te veranderen of te herinterpreteren. Die onderneming staat op gespannen voet met het conservatisme, want een conservatieve morele filosofie wil vooral de moraliteit die een gemeenschap in het verleden kenmerkte behouden, en wantrouwt in principe iedere zelfstandige kritiek. Conservatieve auteurs stimuleren geen kritische houding, maar proberen die juist in te perken.

In plaats van MacIntyre links te laten liggen, heb ik ervoor gekozen te onderzoeken in hoeverre deze aantijging van conservatisme terecht is. Mijn antwoord is: gedeeltelijk wel, gedeeltelijk niet. MacIntyre gaat minder behoudend om met moraliteit dan veel critici in de hedendaagse publieke debatten doen, zoals bijvoorbeeld Scheffer, Fortuyn en Vink. Aan MacIntyre's werk kunnen we zelfs richtlijnen ontleen om die debatten minder behoudend te maken. Maar ondanks dat kwam ik ook bij hem conservatieve tendensen tegen, die tot effect hebben dat oordelen onkritisch worden voortgezet in plaats van onderzocht op hun houdbaarheid. Deze conservatieve tendensen heb ik geprobeerd te onderscheiden en te verhelpen. Dat betekent dat ik in het eerste deel weliswaar MacIntyre's analyse van het morele debat in de hedendaagse wereld onderschrijf, maar ook los probeer te maken van ál te nostalgische bewoordingen en interpretaties; het betekent dat ik zijn visie op het morele oordeel in *After virtue* ondersteun, maar ook losmaak van de manier waarop hij die later – ondanks zijn eerdere kritiek op de Aristotelische metafysica- verankert in een metafysica. In het tweede deel zal ik zijn visie op morele kritiek uit *Whose justice? Which rationality?* en op moreel onderwijs uit *Three rival versions of moral enquiry* als uitgangspunt gebruiken, maar ook amenderen en verder uitwerken. Daardoor hoop ik dat het mogelijk wordt om op een zorgvuldige manier met de neiging tot conservatisme –dat wil zeggen het vasthouden aan en verdedigen van reeds in de sociaal-culturele gemeenschap gevestigde gebruiken en gewoonten- in het zelf en in de samenleving om te gaan.

Wat gebeurt er in de verschillende hoofdstukken? In hoofdstuk één onderzoek en onderschrijf, maar nuanceer ik ook MacIntyre's analyse van de problemen van hedendaagse morele debatten. MacIntyre wijt die problemen voor een groot deel aan de wijze waarop hedendaagse mensen morele oordelen interpreteren; namelijk, als uitdrukkingen van persoonlijke verlangens in plaats van overtuigingen. In samenspraak met hem betoog ik

¹² In een later stadium van mijn onderzoek heb ik kennis gemaakt met het werk van Sabina Lovibond. Zij zou eigenlijk een nog geschiktere auteur zijn geweest om centraal te stellen, want zij verdedigt een zeer goed uitgewerkte metaethiek en is ook meer liberaal gestemd. Inhoudelijk en metaethisch ben ik het dus meer met haar eens dan met MacIntyre. Maar ondanks dat ik over Lovibond minder kritisch ben dan over MacIntyre, denk ik dat het ook een goede functie heeft om MacIntyre als uitgangspunt te gebruiken, omdat zo veel van de valkuilen van een sociaal-culturele benadering van moraal dan beter in beeld kunnen komen. Bij MacIntyre komen die veel duidelijker naar voren dan bij Lovibond. Bovendien vind ik de manier waarop MacIntyre schrijft interessant: hij schrijft nooit alleen over ethiek, maar geeft een brede cultuurkritiek. Hoewel ik het met die cultuurkritiek niet altijd eens ben, vind ik de manier waarop hij zo een maatschappelijke relevantie geeft aan zijn vak heel bewonderenswaardig. Dat is ook een reden om voor MacIntyre te kiezen, want Lovibonds werk is erg theoretisch.

voorts in hoofdstuk twee dat MacIntyre's interpretatie van het morele oordeel in *After virtue* het begin van een uitweg zou kunnen bieden aan deze vruchteloze en vaak emotioneel exploderende discussies.

Tegelijk neem ik ook deel aan een metaethisch debat. Ik denk dat MacIntyre met zijn interpretatie van het morele oordeel, dat volgens hem tegelijk overtuigingen uitdrukt en tot handelen motiveert, een zinvolle bijdrage levert aan hedendaagse metaethische discussies over morele linguïstiek. Het is interessant om MacIntyre's positie in deze discussie te articuleren, omdat hij daarin doorgaans geen rol van betekenis speelt. In hoofdstuk drie werk ik de metaethische positie van MacIntyre verder uit door zijn interpretatie van het morele oordeel met zijn morele psychologie meer *body* te geven. In hoofdstuk vier, tenslotte, zal ik MacIntyre's antimetafysische benadering van *After virtue* verdedigen tegenover zijn latere metafysica.

Hiermee heb ik de startpunten gedefinieerd van de benadering van kritiek die ik in deel twee wil ontwikkelen. Hoofdstuk vijf, een schakelhoofdstuk tussen deel één en deel twee, vat die startpunten samen en interpreteert ze als uitgangspunt voor een reflectie over een contextsensitieve visie op kritiek. In hoofdstuk zes zet ik de belangrijkste kenmerken neer van MacIntyre's visie op morele rechtvaardiging, en onderzoek ik zijn werk op een tendens tot conservatisme. Ik onderscheid daar verschillende manieren waarop MacIntyre's benadering conservatief is, of een MacIntyriaanse benadering conservatief zou kunnen zijn. Zowel de traditie als geheel als individuele onderzoekers, kunnen ten prooi vallen aan een neiging tot conservatisme. De vraag die de leidraad is voor de hoofdstukken die daarop volgen is: Hoe voorkom ik dit conservatisme in een adequate visie op morele kritiek?

Daarvoor reik ik in de hoofdstukken die daarop volgen verschillende aanknopingspunten aan. In hoofdstuk zeven onderzoek ik óf en in hoeverre mensen in staat zijn om aan hun ervaring inzichten te ontlelen die conflicteren met de traditie en die dus een aanleiding kunnen zijn om die te kritiseren; in hoofdstuk acht betoog ik dat tradities moeten streven naar openheid tegenover mensen die opinies verdedigen die op het eerste gezicht met die traditie conflicteren; in hoofdstuk negen exploreer ik deugden die critici zouden moeten ontwikkelen om goede critici te kunnen worden. In de hoofdstukken van deel twee maak ik gebruik van inzichten van John McDowell, Sabina Lovibond, Michael Walzer en Martha Nussbaum.

Deel 1

Bouwstenen voor een visie op kritiek

Hoofdstuk 1

Morele onenigheid en morele spraakverwarring

Auteurs in de traditie van de analytische ethiek richtten zich veelal op metaethische vragen over *de* betekenis van een moreel oordeel. Maar de laatste decennia vragen steeds meer ethici zich af of het wel zin heeft om te denken en spreken over de vraag wat *het* morele oordeel betekent, ofwel hoe je de betekenis kunt vastleggen van *de* morele taal. Diverse denkers als Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, Jeffrey Stout, Richard Rorty, Carol Gilligan, Luce Irigaray, Sabina Lovibond en Robert Bellah gaan er tegenwoordig vanuit dat er verschillende talen bestaan waarin de kwaliteit van handelingen, gedrag, karakter, en gemeenschap kan worden beoordeeld. Met ‘verschillende talen’ wordt niet bedoeld dat er talen zijn zoals Turks, Arabisch, Berbers, Chinees of Nederlands, maar vooral dat groepen mensen hun gedachten over wat er moreel toe doet kunnen uitdrukken aan de hand van heel verschillende soorten concepten; zoals bijvoorbeeld de ‘rechten’ van de mens, morele ‘plicht’, ‘eer’, ‘respect’, ‘sociale rol’, ‘solidariteit’ of ‘het goede’.

In de geschiedenis van de ethiek kan men ook diverse morele talen onderscheiden. Bij de Aristotelische deugdenethiek horen bijvoorbeeld andere concepten om uit te drukken wat moreel van belang is dan bij de Kantiaanse ethiek: een Aristoteliaan spreekt over moraal in termen van deugden, karakter en de kwaliteit van leven; een Kantiaan heeft het over respect, vrijheid, autonomie en rationaliteit. De conceptuele schema's van beide typen ethiek benadrukken verschillende aspecten van het leven. Het is daarom denkbaar dat een Aristoteliaan die geen kennis heeft van de theorie van Kant, bij een eerste ontmoeting niet zou begrijpen wat een Kantiaan zegt.

Voorbeelden van morele misverstanden komen natuurlijk ook in het dagelijks leven voor tussen leken in de filosofie, die vanzelfsprekend redeneren met de woorden die zij in hun sociale context daarvoor gewend zijn geraakt te gebruiken. Zo kan de één redeneren vanuit de waarde van emancipatie en op grond daarvan pleiten voor de verwerving van een recht op zelfbeschikking, terwijl de ander spreekt over eer, kwetsbaarheid, en een sociale plicht om bescherming te bieden aan zwakkeren. Beide debaters gebruiken andere woorden om te vertellen wat voor hen van belang is, maar ze verstaan niet echt wat de ander zegt omdat ze elkaars taal niet spreken. Ze bestrijden elkaar met woorden die horen bij verschillende morele talen, waardoor het debat in de eerste plaats spraakverwarring teweeg lijkt te brengen.

Het bestaan van meerdere morele talen maakt veel mensen onzeker over de normatieve kracht van hun eigen morele uitspraken. Vooral het besef dat morele oordelen relatief zijn aan een morele taal, en daarmee aan een specifieke praktische en theoretische manier van omgaan met moraliteit, roept de vraag op hoe je andere culturen kunt kritiseren of zelfs maar kunt begrijpen wat ze bedoelen. De hoofdvraag van dit onderzoek komt ook uit die onzekerheid voort, want kritiek op een andere cultuur wordt erg moeilijk als de leden van de samenleving het oneens zijn over wát de centrale morele waarden inhouden. Als eerste stap op weg naar de beantwoording van de vraag hoe je een goede morele kritiek kunt vormen en geven, zelfs als je er vanuit gaat dat moraliteit een sociaal-culturele herkomst heeft, is het daarom zinvol om in dit onderzoek eerst iets te zeggen over de aard van de onenigheden die voortvloeien uit het gebruik van verschillende morele talen; en over de vraag of het erg is om dergelijke onenigheden te hebben.

De Iers-Amerikaanse auteur Alasdair MacIntyre maakt zich er ernstig zorgen over dat morele onenigheden onbeheersbaar kunnen worden. De diepe en almaar voortdurende onenigheden in morele debatten in de westerse wereld zijn voor hem in zijn beroemde boek *After virtue* reden om te zeggen dat er sprake is van een morele crisissituatie. In dit boek analyseert hij deze

crisis als een probleem van morele spraakverwarring. In democratieën in Europa en Noord Amerika gebruiken debaters volgens hem verschillende soorten morele concepten door elkaar heen, waardoor niemand elkaar werkelijk begrijpt. MacIntyre beweert dat dit komt door een geleidelijk verval van de morele taal sinds de Middeleeuwen dat ertoe heeft geleid dat hedendaagse westerlingen geen argumenten meer kunnen geven voor hun morele standpunten, maar alleen emotioneel hun opinies kunnen uitkramen en kunnen proberen hun gesprekspartners tot dezelfde standpunten te manipuleren.

Vragen die deze kritiek op de hedendaagse moraliteit oproept zijn: Is het echt zo erg om het moreel oneens te zijn met elkaar? Is de huidige morele taal werkelijk zo gedegenereerd (en zijn morele onenigheden daarvan een teken)? Kortom, levert MacIntyre een adequate kritiek op de toestand waarin de moraliteit tegenwoordig verkeert? En is de morele taal die zo rijk is aan concepten alleen een obstakel voor het goed functioneren van het debat, of kan het daarbij ook helpen?

Deze vragen zijn de leidraad voor dit hoofdstuk, dat vooral gaat over MacIntyre's *After virtue*. De eerste paragraaf gaat over MacIntyre's kritiek op de emotivistische interpretatie van het morele oordeel, die hij beschouwt als een goede empirische beschrijving van het hedendaagse gebruik van de morele taal in de westerse wereld. In de tweede paragraaf komt MacIntyre's interpretatie van de geschiedenis aan de orde die tot de huidige morele crisis zou hebben geleid. Daar maak ik ook gebruik van de genuanceerde MacIntyre-kritiek van Jeffrey Stout in zijn *Ethics after Babel*. Stout is net als MacIntyre geïnteresseerd in het probleem van morele spraakverwarring, zoals door het verhaal van Babel wordt gesymboliseerd, maar hij interpreteert en waardeert de hedendaagse onenigheden op een andere manier. In beide paragrafen zal naar voren komen dat MacIntyre in *After virtue* te zeer de polemiek zoekt, en daarmee de sterke kanten van zijn kritiek op de hedendaagse ethische theorie en praktijk ondergraaft. Jeffrey Stout biedt naar mijn mening een meer genuanceerde kijk op morele onenigheid in deze tijd.

1. MacIntyre's kritiek op het taalgebruik in hedendaagse morele debatten

a. De dramatische hypothese van After virtue

Alasdair MacIntyre staat bekend om zijn scherpe kritiek op de stijl van ethische theorievorming die tijdens de moderniteit tot ontwikkeling begon te komen en die tijdens de Verlichting met filosofen zoals Immanuel Kant, David Hume, Denis Diderot, Voltaire en Jeremy Bentham een hoogtepunt bereikte. Deze kritiek is ook gericht tegen hedendaagse ethici wier werk voortbouwt op deze Verlichtingsdenkers en die op een vergelijkbare manier met morele vragen omgaan. Al deze auteurs gaan volgens MacIntyre op een gemeenschappelijke manier te werk, en daarom noemt hij hen deelnemers aan een 'project': het 'Verlichtingsproject'.

Maar MacIntyre's kritiek is nooit alleen op de ethische theorie gericht; hij meandert heen en weer tussen kritiek op ideeën die in theorieën worden verwoord en op de materialisatie daarvan in de praktijk van een samenleving. Dit is typerend voor zijn benadering. Theorie staat volgens hem niet los van ontwikkelingen in de samenleving. Theoretici gebruiken hun eigen ervaringen als materiaal bij hun theorievorming; zij reageren op problemen die zij in hun eigen samenleving als relevant en belangrijk ervaren; en andersom dragen zij ook bij aan de voortzetting van elementen uit die samenlevingsvorm, en de wijziging van andere. In de kritische delen van *After virtue* blijkt dit erg goed, want MacIntyre laat steeds zien dat belangrijke filosofen uit het verleden gedachten articuleerden en verdedigden die voor hen door hun opvoeding en sociale achtergrond heel belangrijk waren. Zo schrijft hij over Kant dat de categorische imperatieven die hij als basis van zijn ethiek neemt, precies die zaken zouden goedkeuren die hij zelf van zijn deugdzame ouders

had geleerd en dat Kierkegaard wel wist hoe hij moest omgaan met de radicale existentialistische keuzes omdat hij erfgenaam was van een traditie.¹³ Hoewel zowel Kant als Kierkegaard zich opstelden als radicale filosofen die de traditie ter discussie stellen, zijn zij ook beide bepaald door de inhoudelijke moraliteit van de sociale context waarin ze zijn geïntegreerd en hun werk draagt daarvan de sporen.

Omdat theorie en dagelijks leven volgens MacIntyre nauw samenhangen heeft zijn kritiek op de hedendaagse moraliteit in *After virtue* –net als in de werken die hij daarvoor al publiceerde– geen zuiver academisch karakter: hij geeft een cultuurkritiek die de hele manier van leven onder de loep neemt waarin die theorieën zijn ontstaan en die zij cultiveren of in stand houden.¹⁴ Dat hij zowel de ethische theorie als doelwit heeft als de praktijk van het dagelijkse denken en spreken over moraal, blijkt meteen uit de dramatische opening van *After virtue* –de ‘disquieting suggestion’– waar hij de teloorgang van de coherente morele taal dramatisch schetst aan de hand van een analogie met een imaginaire samenleving die haar wetenschappelijke kennis verliest. De teloorgang van de wetenschap is hier geen academische aangelegenheid, maar behelst de hele maatschappij: in deze imaginaire samenleving zijn laboratoria afgebrand, wetenschappers vervolgd en gelyncht, boeken verbrand en instrumenten vernietigd, en daardoor beschikt de bevolking nog slechts over fragmenten van haar vroegere kennis en onderzoeksmethoden. De bewoners van deze samenleving weten niet meer hoe zij kennis kunnen vergaren over de feitelijke wereld, of wat zij moeten doen om hun overtuigingen te rechtvaardigen, waardoor zij gedesoriënteerd zijn en onzeker. En bij de academici kunnen zij niet meer voor hulp te rade gaan: wetenschappers zijn namelijk ook al hun kennis en vaardigheden kwijt.

MacIntyre vertelt dit verhaal om de dramatiek te schetsen van de toestand waarin de huidige moraliteit volgens hem verkeert. In feite, beweert hij, is namelijk niet de wetenschap maar de moraal ten prooi gevallen aan een proces van systematisch verval dat begon rond de zestiende eeuw, en een hoogtepunt bereikte tijdens de Verlichting. Dit proces heeft volgens MacIntyre verschillende oorzaken die zowel binnen als buiten de theoretische filosofie moeten worden gezocht. Maar de *bottom line* van zijn kritiek is dat de westerse wereld deze rampspoed nooit meer te boven is gekomen, want existentialisten zoals Søren Kierkegaard en Jean-Paul Sartre behielden de uitgangspunten van het Verlichtingsdenken en liberale ethici zoals John Rawls, David Gauthier, Alan Gewirth of Robert Nozick deden dat ook, zij het op heel verschillende wijzen. Als gevolg daarvan zijn de bewoners van de huidige westerse wereld de weg kwijt wat betreft de moraal: MacIntyre beweert dat zij nog slechts beschikken over fragmenten van de kennis en onderzoeksmethoden die voorheen één geheel vormden, en dat zij daarom onmogelijk goed beargumenteerde morele overtuigingen kunnen vormen. De huidige moraal verkeert volgens hem in een staat van crisis en de hedendaagse morele theorie is niet in staat om deze op te lossen.

¹³ Citaat: ‘Kant is not of course himself in any doubt as to which maxims are in fact the expression of the moral law; virtuous plain men and women did not have to wait for philosophy to tell them in what a good will existed and Kant never doubted for a moment that the maxims which he had learnt from his own virtuous parents were those which had to be vindicated by a rational test.’ (AV 44) Zie voor MacIntyre’s lokalisering van Kierkegaard een pagina eerder: AV 43. Kant, Kierkegaard, Hume en Diderot delen volgens MacIntyre ook grotendeels hun inhoudelijke opvattingen over moraal, omdat zij erfgenamen zijn van dezelfde traditie. MacIntyre noemt hen om die reden ‘moral conservatives’. (AV 47)

¹⁴ Reeds vroeg in zijn werk benadrukt MacIntyre deze connectie tussen de filosofische theorie en de praktijk van het alledaagse leven waarin zij gestalte krijgt. Hij verdedigt deze al in zijn ongepubliceerde master’s thesis uit 1951. Zie het artikel van David Solomon (vooral pp. 118/119) waarin deze thesis wordt besproken: David Solomon (2003)

De morele taal speelt een belangrijke rol in MacIntyre's uiteenzetting over de teloorgang van de moraliteit. Van het begin af aan schetst hij de crisis van de hedendaagse moraal als een crisis van de morele taal, zoals hij ook in de hypothese van zijn boek uitdrukt:

'The hypothesis which I wish to advance is that in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary world which I described. What we possess, if this view is true, are the fragments of a conceptual scheme, parts which now lack those contexts from which their significance derived. We possess indeed simulacra of morality, we continue to use many of the key expressions. But we have –very largely, if not entirely- lost our comprehension, both theoretical and practical, of morality.' (AV 2)

Aan deze hypothese vallen verschillende zaken op. Om te beginnen is 'fragmentatie' van de morele taal volgens deze hypothese het belangrijkste probleem van de hedendaagse moraliteit. Het andere dat opvalt is dat MacIntyre niet minder dan de hele geschiedenis van de huidige staat van de morele taal wil kritiseren. De vraag die dit oproept is: Kan hij dat wel? Een dergelijke radicale kritiek lijkt op gespannen voet te staan met de opvatting –die hij in *After virtue* net als in andere werken zo uitgebreid verdedigt- dat morele filosofen altijd gebonden zijn aan een positie in plaats en tijd. Maar die situering lijkt MacIntyre los te willen laten, als hij zijn kritische pijlen richt op de hele moraliteit –zowel theoretisch als praktisch- van de hedendaagse cultuur. Dat conflicteert met veel andere beweringen die hij doet over hoe ethici werken.

Het lijkt dus of MacIntyre als criticus los probeert te komen van zijn eigen lokalisering in tijd en plaats. Maar hij committeert zich in elk geval wel inhoudelijk aan een theorie. Al in het eerste 'verontrustende' hoofdstuk, dat leest als het begin van een spannende detective, laat MacIntyre zijn vertellersperspectief zien: hij committeert zich aan de positie van Aristoteles. Door dit commitment verschilt de analyse van *After virtue* van een eerder boek *A short history of ethics* waarin hij grotendeels dezelfde kritiek op de geschiedenis formuleerde, maar zich niet aan een standpunt verbond. Die standpuntloosheid van *A short history* wil MacIntyre in *After virtue* corrigeren, zoals hij ook in de inleiding schrijft:

'This book emerged from extended reflection upon the inadequacies of my own earlier work in moral philosophy and from growing dissatisfaction with the conception of 'moral philosophy' as an independent and isolable area of inquiry. (...) [A]s I was affirming the variety and heterogeneity of moral beliefs, practices and concepts (in *A short history of ethics*, SvdB), it became clear that I was committing myself to evaluations of different particular beliefs, practices and concepts. I gave, or tried to give, for example, accounts of the rise and decline of different moralities; and it was as clear to others as it ought to have been to me that my historical and sociological accounts were, and could not but be, informed by a distinctive evaluative standpoint.' (p.ix)

Het komt niet vaak voor dat een auteur uitkomt voor zijn eigen eerdere fouten en die probeert te corrigeren. Dat MacIntyre zich hier –in tegenstelling tot *A short history*- wel inhoudelijk committeert is te waarderen. Maar er blijft in zijn hele boek ook een spanning bestaan tussen deze theoretische positie die hij heeft gekozen en zijn gebondenheid aan een hedendaagse context. De keus voor Aristoteles bepaalt namelijk de koers van MacIntyre's hele lezing van de geschiedenis in *After virtue*: Hij beweert in *After virtue* dat de morele taal nog intact was in de tijd waarin mensen nog praatten en dachten volgens een Aristotelisch conceptueel schema, en dat is tot en met de Middeleeuwen zo geweest. Vanaf de Reformatie en het ontstaan van de

moderne wetenschap is er een verandering in het denken over moraal opgetreden, en had het Aristotelische conceptuele schema minder invloed. Vanaf die tijd is de morele taal volgens MacIntyre geleidelijk in een staat van totale wanorde geraakt.

In de volgende sectie kom ik terug op MacIntyre's lezing van de geschiedenis van de moraliteit en MacIntyre merkwaardige dubbele verhouding daartoe als middeleeuwse Aristoteliaan en als auteur die zegt dat ethici altijd gebonden zijn aan een tijd en plaats. Hier zal ik eerst ingaan op zijn kritiek op het hedendaagse taalgebruik, zoals dat in de samenleving in morele debatten tussen leken in de filosofie plaatsvindt, en MacIntyre's kritiek op het Emotivisme.

1.b. De 'foutieve' emotivistische interpretatie van het morele oordeel

Zoals gezegd beschouwt MacIntyre de voortdurende onenigheden over morele kwesties in de huidige samenleving als een teken dat het niet goed gaat met de moraal. De fragmentatie van de morele taal is volgens hem de oorzaak van die eindeloze onenigheden. Dat leest hij in de eerste plaats af aan het feit dat deelnemers aan een moreel debat –die meestal leken zijn in de filosofie- concepten door elkaar heen gebruiken die thuishoren in verschillende theoretische argumentatiestructuren. In een argumentatie doen debaters soms een beroep op wetten die verankerd zijn in de menselijke natuur, dan weer verwijzen zij naar mensenrechten, naar universele plichten of subjectieve deugden, of zij redeneren op grond van het eigenbelang van individuen of het algemeen belang van een hele samenleving. Maar deze verschillende concepten hebben ieder hun eigen geschiedenis en worden ondersteund door verschillende typen rechtvaardigingstheorieën. Debaters voeren dus ook steeds argumenten aan die thuishoren in verschillende theoretische structuren, en die niet bij elkaar aansluiten. Debatten schieten daardoor vaak heen en weer van het ene naar het andere onderwerp, zonder dat er één degelijk wordt afgesloten.

Dit is volgens MacIntyre funest voor het slagen van een moreel debat. Door het ontbreken van een algemeen geaccepteerde rechtvaardigingsstandaard, leidt een moreel debat in de hedendaagse wereld vrijwel nooit tot een bevredigende eindconclusie. Debatten, schrijft MacIntyre in hoofdstuk twee van *After virtue*, hebben tegenwoordig een 'oneindig karakter', want er kan altijd weer iemand opstaan die de conclusie ter discussie stelt, of de geldigheid bevraagt van de argumenten waarop deze berust.¹⁵ Als de gesprekspartners het niet eens zijn over de rechtvaardigingsmethoden, worden morele gesprekken frustrerend, want er is nooit een moment waarop alle deelnemers tegelijk kunnen vaststellen: 'We zijn eruit'.

Het resultaat van die voortdurende onenigheden is volgens MacIntyre dat mensen hun morele oordelen zijn gaan zien als uitdrukkingen van een persoonlijke emotie of voorkeur, waarvoor geen redelijke argumenten zijn aan te voeren. Deze opvatting verdedigde hij in *A short history of ethics*, maar hij doet dat opnieuw in het tweede hoofdstuk van *After virtue*. In beide boeken richt hij zijn kritische pijlen op het emotivisme, dat volgens hem een goede beschrijving geeft van de wijze waarop tegenwoordig met morele oordelen wordt omgesprongen. Emotivisten verdedigen een non-cognitivistische interpretatie van het morele oordeel: dat wil zeggen dat een moreel oordeel volgens hen de uitdrukking is van een persoonlijke voorkeur of emotie en niet

¹⁵ Aan het begin van hoofdstuk twee schetst MacIntyre voorbeelden van deze debatten, waarin de contrasterende morele taal naar voren komt. Hier schrijft hij ook: 'The most striking feature of contemporary moral utterance is that so much is used to express disagreements; and the most striking feature of the debates in which these disagreements are expressed is their interminable character. I do not mean by this just that such debates go on and on and on –although they do- but also that they apparently can find no terminus. There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture.' (AV 6)

van een cognitieve overtuiging. Maar volgens MacIntyre is dit een verkeerde typering, die het contrast tussen uitdrukkingen van preferenties en morele evaluaties ten onrechte negeert:

'(..) emotivism, as a theory of the meaning of a certain type of sentence, is engaged in an impossible task from the beginning, because it is dedicated to characterizing as equivalent in meaning two kinds of expression which (..) derive their distinctive function in our language in key part from the contrast and difference between them.'(AV 13)

In dit citaat suggereert MacIntyre dat we iets kunnen zeggen over *de* kenmerkende functies van twee typen uitspraken, namelijk: uitdrukkingen van preferentie en morele evaluaties. Deze kenmerkende functies denkt hij te kunnen contrasteren met de wijze waarop emotivisten de functies van beide typen uitspraken interpreteren. Emotivisten beweren immers dat voorkeursuitspraken en morele oordelen equivalent zijn, terwijl MacIntyre beweert dat ze alleen in contrast met elkaar adequaat kunnen worden begrepen.¹⁶ Een morele evaluatie ontleent haar betekenis aan het feit dat actoren er rationele argumenten voor kunnen geven die refereren aan een onpersoonlijke of objectieve standaard, terwijl uitspraken waarin persoonlijke voorkeuren worden uitgedrukt alleen met betrekking tot persoonlijke maatstaven kunnen worden geverifieerd.¹⁷

Dat beide typen uitspraken een verschillende betekenis hebben, wordt door ervaring ondersteund want competente sprekers van het hedendaagse Nederlands verwachten meestal dat een persoon die een bord eten met spekjes van zich afschuift en zegt 'dat lust ik niet' een ander argument zal geven voor zijn keus, dan degene die zegt 'het is verkeerd om dit te eten'. MacIntyre geeft dus wel een zinnige kritiek op de emotivistische gelijkschakeling van morele oordelen en voorkeursuitspraken. Maar het is de vraag of hij de taal waarin hij deze kritiek verwoordt goed heeft gekozen. Het lijkt namelijk of hij –in contrast met emotivisten- inzicht denkt te kunnen geven in *de* redenen waarom beide typen uitspraken verschillende betekenissen hebben. Dat blijkt ook uit zijn stelling dat emotivisten een adequate beschrijving geven van de manier waarop morele uitspraken tegenwoordig worden *gebruikt*, terwijl MacIntyre zijn publiek iets zegt te kunnen vertellen over *de werkelijke betekenis* van het morele oordeel.¹⁸ Maar kan hij dit ook? Is deze pretentie terecht?

Dat is twijfelachtig en in elk geval conflicteert deze pretentie met MacIntyre's eigen theoretische uitgangspunten. MacIntyre beweert immers dat onderzoekers altijd zijn gebonden aan een perspectief dat in tijd en plaats is gesitueerd, en dat zij nooit daar bovenuit kunnen stijgen om de *ware* betekenis van een woord of uitspraak vast te stellen. MacIntyre's formulering van zijn kritiek op de emotivistische duiding van het morele oordeel wekt de indruk

¹⁶ De suggestie dat MacIntyre de betekenis van de morele taal denkt te kennen, wordt ook gewekt door het volgende citaat: '(..) there are good reasons for distinguishing between what I called expressions of personal preference and evaluative (including moral) expressions, citing the way in which utterances of the first kind depend upon who utters them to whom for any reason-giving force that they may have, while utterances of the second kind are not similarly dependent for their reason-giving force on the context of utterance.'(AV 13)

¹⁷ MacIntyre schrijft dat de betekenis van morele oordelen '(..) presupposes the existence of impersonal criteria (..)' (AV 9) Verderop zegt hij ook dat het objectieve criteria zijn: AV 19.

¹⁸ Dat doet hij bijvoorbeeld in het volgende citaat: 'Emotivism (..) turns out to be an empirical thesis, or rather a preliminary sketch of an empirical thesis, presumably to be filled out later by psychological and sociological and historical observations, about those who continue to use moral and other evaluative expressions, as if they were governed by objective and impersonal criteria, when all grasp of any such criterion has been lost.'(AV 18)

dat hij zelf dezelfde fout begaat als de ethici die hij kritiseert, want ook hij transcendeert zijn gesitueerde context om vast te stellen wat morele oordelen werkelijk betekenen.

Deze kritiek raakt niet de kern van wat MacIntyre hier te zeggen heeft, want op zich schetst hij een herkenbaar beeld van de hedendaagse manier van spreken over moraal aan de hand van het emotivisme. Als je als docent ethiek een groep niet filosofisch geschoolde studenten een moreel probleem voorlegt en de verschillende standpunten daaromtrent met hen exploreert, dan hoef je meestal niet lang te wachten tot één van hen opmerkt: 'Maar morele oordelen zijn toch heel subjectief?' Of: 'We kunnen bij een moreel probleem niet vaststellen wie er gelijk heeft, want er is geen gelijk. De één wil dit en de ander dat, en er is geen manier om te zorgen dat we het eens worden.' Deze opvatting past bij een emotivistische benadering, die stelt dat morele oordelen preferenties uitdrukken, waarvoor geen argumentatie kan worden gegeven. MacIntyre's opmerking dat emotivisten een correcte empirische beschrijving geven van hedendaags gebruik van morele oordelen past hierbij, en is vanuit het perspectief van een docent ethiek gezien acceptabel.

Maar er is ook reden voor kritiek op MacIntyre's analyse. Zijn andere bewering – namelijk, dat emotivisten een *onware analyse* geven van de functie van de morele taal- kan hij niet verdedigen zonder incoherent te worden. Om deze bewering te ondersteunen geeft hij verschillende voorbeelden.¹⁹ Hij schrijft bijvoorbeeld dat emotivisten zoals C.L. Stevenson hun analyse richten op omstandigheden waarin een morele uitspraak met veel emotie wordt gedaan. Een zin als 'dit is goed' kan immers emotievol worden uitgesproken, waardoor de zin in een context een emotionele lading krijgt. Hij merkt op dat hetzelfde geldt voor feitelijke constateringingen zoals 'het Witte Huis staat in brand'. Deze zin klinkt anders als zij wordt uitgesproken door de presidentsvrouw die samen met haar man in het Witte Huis is, dan als het op het journaal als nieuwsfeit wordt voorgelezen. Met deze vergelijking wil MacIntyre laten zien dat een feitelijke constatering ook emotievol of emotieloos kan worden uitgesproken, zonder dat de inhoud van de zin verandert. Dit is volgens hem niet anders bij morele uitspraken: ook de betekenis van morele uitspraken verandert niet met de manier waarop ze uitgesproken worden. Dat is natuurlijk waar, maar de vraag blijft: Wat is die betekenis dan en hoe verschilt die van het gebruik?

MacIntyre wekt ten onrechte de indruk dat hij iets kan zeggen over de werkelijke functie van het morele oordeel, los van de manier waarop soorten uitspraken tegenwoordig worden gebruikt. Die suggestie conflicteert met zijn eigen belangrijke inzicht dat filosofen altijd werken vanuit een specifiek historisch en cultureel gevormd standpunt en dus nooit iets kunnen zeggen over de ware functie van morele taal. MacIntyre zou zijn kritiek dus beter anders kunnen formuleren en kunnen nuanceren. Het past bijvoorbeeld beter bij zijn theoretische uitgangspunten, én bij zijn eigen visie op het morele oordeel, als hij zou zeggen dat het emotivisme geen *volledige* typering geeft van de functies die morele oordelen voor hedendaagse taalsprekers kunnen hebben. Huidige taalsprekers zijn erfgenamen van een complexe geschiedenis, waarin de betekenis van morele oordelen op verschillende manieren is geduid. De taal die zij spreken draagt nog steeds de herinnering met zich mee aan een tijd waarin morele oordelen ook werden gebruikt om overtuigingen uit te drukken, en dat is precies de reden waarom het emotivisme voor hedendaagse sprekers zo'n onbevredigende analyse geeft van de betekenis van morele oordelen: deze theorie negeert een belangrijk scala aan betekenissen die morele oordelen nog steeds hebben voor competente sprekers van de taal.

De alledaagse ervaring van een docent ethiek kan voorbeelden leveren die deze lezing ondersteunen. Studenten tijdens een beginnercollege ethiek die op het eerste gezicht van mening

¹⁹ In *A short history of ethics* verwoordt hij deze kritiek voor het eerst. Hier maak ik gebruik van een voorbeeld dat MacIntyre daar geeft. Zie pp.257-259 (MacIntyre, 1967)

zijn dat morele oordelen uitdrukkingen zijn van hun persoonlijke preferenties, laten deze visie prompt los als ze worden geconfronteerd met de implicaties van deze visie: namelijk, dat dit zou betekenen dat er geen onderscheid is tussen uitdrukkingen waarin zij hun morele oordeel uitspreken en zinnen waarin zij hun persoonlijke voorkeur kenbaar maken voor bijvoorbeeld mandarijnen boven bananen. Dat er volgens hen wel een onderscheid is, beseffen ze als ze deze vergelijking maken. Overigens wil dit niet zeggen dat studenten na deze vergelijking meteen bereid zijn om te accepteren dat zij met hun oordelen overtuigingen uitdrukken. Maar de erkenning is er wel dat zij een andere betekenis hechten aan hun morele oordelen dan aan hun preferenties.

Dit soort voorbeelden bewijzen niets over *de ware* betekenis van morele oordelen; daarvoor zijn ze te zeer gesitueerd in de context van een college ethiek aan het begin van de eenentwintigste eeuw. Ze leveren ook geen wetenschappelijk verantwoorde basis om iets te zeggen over hoe hedendaagse mensen hun morele oordelen zien, want daarvoor zou een breed onderzoek nodig zijn. Maar uit een kritische beschouwing over dergelijke voorbeelden kan men wel redenen afleiden waarom een gelijkschakeling van morele oordelen met voorkeuren uiteindelijk voor mensen een vershraling zou kunnen betekenen van hun morele taal. MacIntyre beoordeelt dit terecht als een achteruitgang.²⁰ Maar hij gaat te ver als hij schrijft dat de emotivistische interpretatie contrasteert met de *werkelijke* betekenis van morele oordelen, want wie is hij om te bepalen wat de werkelijke betekenis is?

Een andere reden waarom MacIntyre zijn kritiek op het emotivisme zou moeten nuanceren is dat zijn eigen interpretatie van het morele oordeel –die in het volgende hoofdstuk uitgebreid wordt behandeld– ook iets met het emotivisme gemeen heeft. Natuurlijk moeten we die overeenkomst niet overdrijven, want MacIntyre pleit voor een cognitivistische interpretatie van het morele oordeel, die stelt dat morele oordelen uitdrukkingen zijn van een overtuiging over de feiten, en emotivisten pleiten voor een non-cognitivistische interpretatie die beweert dat morele oordelen geen overtuigingen uitdrukken, maar alleen iets zeggen over de (emotionele of voorkeurs-) verhouding tot de feiten van de oordelaar. Maar MacIntyre is het ook niet oneens met de kenmerken van morele oordelen die emotivisten benadrukken. MacIntyre benadrukt namelijk zelf ook dat de moraal mensen niet koud laat, maar hen kan emotioneren en vooral: motiveren. Beide aspecten van de betekenis van morele oordelen –hun cognitieve inhoud én hun motivationele inspiratie– zijn volgens MacIntyre kenmerkend voor de wijze waarop morele oordelen dagelijks functioneren.

Het zou daarom passender zijn als MacIntyre schreef dat emotivisten *te eenzijdig* focussen op de relatie van het woord 'goed' tot non-cognitieve termen in het lexicon die een verlangen of emotie uitdrukken, terwijl ze de relatie tot cognitieve begrippen uit het oog verliezen. Charles Taylor doet dat op een goede manier in een artikel 'Neutrality in political science'.²¹ Taylor schrijft hier dat emotivisten zoals C.L. Stevenson en prescriptivisten zoals Richard Hare goed begrijpen dat 'goed' betekenis krijgt in relatie tot uitdrukkingen als 'aanbevelen', 'voorschrijven', 'verlangen' en 'positief vinden'. Maar zij negeren een ander scala van relaties, die óók constitutief zijn voor de betekenis van 'goed'. Het woord wordt namelijk ook gebruikt in betekenissen als 'bevredigt een behoefte' of 'draagt bij aan de realisering van doel-

²⁰ Zie AV 2/3 of AV 22

²¹ Ik maak hier vooral gebruik van het artikel 'Neutrality in political science', dat een zeer precieze argumentatie tegen een non-cognitivistische visie op het morele oordeel bevat. (In: Taylor, 1985) Taylor formuleert een vergelijkbare kritiek ook op verschillende plaatsen in zijn hoofdwerk *Sources of the self*. Zie bijvoorbeeld p.4-8 of p.25-32 (Taylor, 1989)

stellingen'. Als 'goed' in connectie tot deze uitspraken wordt begrepen, drukt het een overtuiging uit over de feiten en heeft het dus een cognitivistische betekenis.²²

Wat zegt dit nu over de verschillende morele talen die in hedendaagse morele debatten worden gebruikt en die zorgen voor spraakverwarring? Nou, in elk geval kunnen we op basis van deze kritische beschouwing van MacIntyre's emotivismekritiek zien dat MacIntyre een basis negeert op grond waarvan mensen zouden kunnen zoeken naar meer overeenstemming over de betekenis van hun morele oordelen. Hedendaagse mensen zijn de erfgenamen van een complexe geschiedenis en hun taal draagt de herinnering daaraan. Door te appelleren aan betekenissen die vroegere generaties aan hun morele oordelen gaven, maar die nu niet meer courant zijn, zou MacIntyre kunnen helpen om een vruchtbaarder start te geven aan een hedendaags moreel debat. Immers, als morele oordelen als overtuigingen worden gezien, heeft het ook zin om in een debat met inhoudelijke argumenten te komen die ook tot doel hebben te overtuigen. Als je denkt dat morele oordelen alleen emoties of preferenties uitdrukken, dan heeft 'overtuigen' en 'argumenteren' helemaal geen zin. Debatten zouden op deze manier een constructiever karakter kunnen krijgen.

En wat levert dit op als we nadenken over de hedendaagse morele onenigheden? MacIntyre legt in elk geval de vinger op een probleem dat hedendaagse debatten vaak frustreert, namelijk dat veel mensen hun morele oordelen beschouwen als uitdrukkingen van hun persoonlijke preferenties, die wortelen in hun eigen sociaal-culturele achtergrond. Hoewel onduidelijk is hoe breed deze veronderstelling wordt gedeeld door hedendaagse sprekers in de westerse wereld, is zij inderdaad vaak te herkennen tijdens colleges ethiek en tijdens debatten op de televisie. Het is niet moeilijk om in te zien dat deze visie op de betekenis van het morele oordeel morele debatten vaak frustreert. Als we willen dat het debat over de inhoud van morele oordelen gaat en gedegen inhoudelijke argumenten bevat, dan kunnen we er beter vanuit gaan dat morele oordelen ook overtuigingen uitdrukken. Als het morele oordeel alleen een preferentie of emotie uitdrukt, dan is de kans groot dat het debat een emotioneel strijdtoneel wordt van conflicterende persoonlijke voorkeuren, en dat leidt nergens toe. MacIntyre heeft dat naar mijn idee goed gezien.

Maar moeten we de hedendaagse eindeloze debatten ook zien als een teken van de degeneratie van de morele taal? Nee. Mensen die spreken als emotivisten zien belangrijke functies goed in die morele oordelen historisch hebben verkregen, maar zij gaan voorbij aan een ander scala van historisch ontwikkelde functies die morele oordelen als overtuigingen beschouwen. Dat zij deze cognitieve functies negeren hoeven we niet te zien als een degeneratie van de morele taal, want er is geen enkele reden waarom we het verleden als maatstaf zouden moeten nemen om huidig moreel taalgebruik te beoordelen. Het verleden is zo rijk en divers aan ideeën, dat er altijd een keus zal moeten worden gemaakt. En dat kan ook gelden voor de functies die horen bij het morele oordeel. Er is naar mijn mening wel een praktische en inhoudelijke reden om de opvatting dat morele oordelen overtuigingen uitdrukken opnieuw te exploreren: het morele debat wordt inhoudelijker en argumentatiever. We zijn gebaat bij een moreel debat dat werkelijk ergens over gaat.

In het volgende hoofdstuk zal ik laten zien dat MacIntyre een interessante interpretatie van het morele oordeel biedt, waarin dat tegelijk een overtuiging uitdrukt én motiveert. Maar nu eerst zal ik in de volgende sectie eerst dieper ingaan op MacIntyre's lezing van de geschiedenis die tot het 'verval' van de morele taal zou hebben geleid. Met behulp van de kritiek van Jeffrey Stout zal ik daar laten zien dat MacIntyre ook in zijn historische analyse de neiging heeft om zich te onttrekken aan zijn historische en sociaal-cultureel gebonden perspectief, waardoor zijn

²² Zie p. 87/88 (Taylor 1985)

betoog inconsistent wordt. Dit doet de waardevolle kritiek die MacIntyre in zijn boek ook geeft geen goed.

2. MacIntyre's lezing van de geschiedenis

a. Het verlies van de Aristotelische telos

In hoofdstuk vijf van *After virtue*, waarin MacIntyre's lezing van de geschiedenis haar hoogtepunt bereikt, legt hij uit dat de teloorgang van de morele taal is begonnen met de verdwijning van de doelstelling –de *telos*– uit de vanzelfsprekende structuur van het denken over moraal. Morele reflectie was in de Aristotelische ethiek –die tot en met de middeleeuwen het vanzelfsprekende model van de morele reflectie was– altijd gericht op doelstellingen. Maar dit model is volgens MacIntyre sinds de moderne tijd ‘afgebrokkeld’. Hij wijt dit in een uiterst summiere historische beschrijving aan de opkomst van de Reformatie en het Jansenistische katholicisme die zorgden voor ongelooft in de capaciteit van de rede om de ultieme doelstelling van een mensenleven te begrijpen.²³ De Reformatoren en Jansenisten dachten dat dit vermogen was vernietigd met de zondeval en die visie heeft ervoor gezorgd dat de *telos* ook uit de ethiek verdween.²⁴

Het verlies van de *telos* heeft volgens MacIntyre geleid tot twee problemen. Ten eerste was er sindsdien sprake van een problematische relatie tussen de moraal en de motivatie. In de structuur van de Aristotelische morele filosofie hadden morele oordelen een vanzelfsprekende functie: deze oordelen vormden een soort brug tussen een visie op ‘de-mens-zoals-hij-nu-is’ en ‘de-mens-zoals-hij-zou-kunnen-zijn-als-hij-zijn-telos-heeft-bereikt’. Maar met het verdwijnen van de *telos* ontbreekt één element uit deze driedelige structuur. De rede werd volgens MacIntyre sindsdien begrepen als een capaciteit die volgens een specifiek omschreven procedure verloopt, maar die niets kan zeggen over de inhoudelijke doelstellingen die men moet kiezen. In de tweeledige structuur die overblijft is het volgens MacIntyre onduidelijk wat de redenen zouden kunnen zijn om morele oordelen te gehoorzamen, waardoor ook de motivatie verdwijnt om dat te doen.²⁵ Als men er vanuit gaat dat de morele voorschriften V een persoon P helpen om *telos* T te bereiken, dan is P ook gemotiveerd om V te volgen. Maar als de kennis van T verdwijnt, dan is het onduidelijk waarom P de morele voorschriften serieus zou nemen.

MacIntyre vindt dat vertegenwoordigers van het Verlichtingsproject –zoals Immanuel Kant– dit motivatieprobleem hebben genegeerd en te eenzijdig focussen op het probleem van de autoriteit van de moraal. In dat kader begrijpt hij ook dat moraliteit in het werk van Verlichtingsethici vaak in de vorm van een opdracht –ofwel een imperatief– is geformuleerd. MacIntyre ziet hierin een soort kunstgreep om het motivatieprobleem te omzeilen: mensen die niet zelf kunnen inzien naar welk doel een oordeel toe leidt, zullen sterk de neiging hebben

²³Op andere plaatsen wijzigt hij zijn visie. In *Three rival versions of moral enquiry* stelt hij dat de teloorgang van de Aristotelische traditie al eerder begon, namelijk: met het begin van de Scholastiek, in de Dertiende Eeuw. Zie hoofdstuk 7 waarin hij laat zien dat de opkomst van de universiteiten en de manier waarop Scholastici omgaan met vragen, heeft gezorgd voor de teloorgang van de traditie. Ik kom hierop later in dit hoofdstuk terug.

²⁴Zie AV 53

²⁵MacIntyre schrijft: ‘Since the whole point of ethics –both as a theoretical and a practical discipline– is to enable man to pass from his present state to his true end, the elimination of any notion of essential human nature and with it the abandonment of any notion of a *telos* leaves behind a moral scheme composed of two remaining elements whose relationship becomes quite unclear.’ (AV 54/55)

om moraal niet te gehoorzamen.²⁶ Door de moraal als opdracht te formuleren pogen ethici haar autoriteit te geven, voor de gevallen waarin mensen eigenlijk geneigd zijn om haar te negeren.

MacIntyre focust in zijn historische schets van de teloorgang van de moraal vooral op de problemen van cognitivisten die er vanuit gaan dat morele oordelen uitdrukkingen zijn van overtuigingen. Het motivatieprobleem is vooral een probleem van cognitivisten; non-cognitivisten interpreteren het morele oordeel als de uitdrukking van een persoonlijke voorkeur, dus voor hen speelt het motivatieprobleem niet. Maar non-cognitivisten hebben weer te maken met een gezagsprobleem. Morele oordelen hebben bij hen heel beperkt gezag omdat ze zijn verbonden met de voorkeuren van individuen. Mensen die niet dezelfde voorkeuren hebben, zijn daarom ook geen gehoorzaamheid vereist aan dezelfde morele oordelen.

In hoofdstuk vijf van *After virtue* spreekt MacIntyre niet zozeer over het gezagsprobleem. Hij noemt naast het motivatieprobleem nog een ander probleem dat in de moderniteit is ontstaan en waar vooral cognitivisten last van hebben, namelijk; het 'is-ought' probleem. Dit probleem komt naar voren in de context van een andere historische ontwikkeling, die volgens MacIntyre aan de basis staat van de verlichtingsethiek, namelijk de opkomst van de moderne wetenschap. De moderne wetenschap laat de metafysische biologie los, die hoorde bij de Aristotelische filosofie en waarin de *telos* een vanzelfsprekende plaats heeft. De metafysische biologie van Aristoteles beschouwt de natuur als een geheel van levende organismen. Ieder organisme is gericht op een doelstelling die inherent is aan de eigen natuur; zo zijn de natuurlijke eigenschappen van een tulpenbol gericht op de ontwikkeling tot tulp, die van een rups op de ontwikkeling tot vlinder. Aan de hand van de inherente doelstellingen van deze organismen kan men definiëren wát deze organismen zijn, maar ook wat het 'goede' voor hen is. Dit geldt ook voor mensen. Als men beschrijft welke vermogens typerend zijn voor mensen, en hoe die optimaal tot ontplooiing kunnen komen, dan beschrijft men wát een mens is, maar ook wat 'goed leven' voor hen betekent. Het goede is in een Aristotelisch wereldbeeld dus onderdeel van de biologische natuur van mensen.

Met de komst van de moderne wetenschap wordt dit Aristotelische wereldbeeld verworpen. De wereld is met een vaak geciteerde uitspraak van Max Weber 'onttoverd', want volgens moderne wetenschappers herbergt de natuur geen waarden meer: zij gaan uit van een scherp onderscheid tussen de natuur en het goede, ofwel tussen 'feiten' en 'waarden'. De feiten van de natuur denken zij te kunnen beschrijven in neutrale, wetmatige relaties van oorzaak en gevolg. Maar deze natuurwetten hebben geen morele betekenis. Met deze neutrale perceptie van de feiten van de natuur, ontstaat er ook een probleem voor morele cognitivisten, die uitgaan van de veronderstelling dat morele oordelen overtuigingen uitdrukken, want: waar zijn dit overtuigingen van? Hoe hangen deze overtuigingen samen met de feiten? Als de feiten neutraal zijn is deze relatie moeilijk uit te leggen. Non-cognitivisten hebben hier weinig moeite mee omdat zij er vanuit gaan dat mensen de bron zijn van de moraal. Mensen drukken met hun morele oordelen voorkeuren uit over hoe de wereld zou moeten zijn en introduceren daarmee moraal in de neutrale wereld. Maar niet iedereen is het eens met deze visie op het morele oordeel en dus ook niet met deze interpretatie van de relatie tussen de moraal en de feitelijke wereld. De indruk bestaat dat mensen geen goede morele oordelen kunnen vormen zonder naar de feitelijke wereld te kijken. Maar op wat voor manier kan een neutrale wereld van feiten een rol spelen in morele oordelen? Sinds de moderniteit hebben morele filosofen

²⁶ Zie AV 55. MacIntyre schrijft hier ook: 'The injunctions of morality, thus understood, are likely to be ones that human nature, thus understood, has strong tendencies to disobey.' (AV 55)

geworsteld met dit soort vragen. Deze worsteling is door David Hume heel goed samengevat en beroemd geworden als het ‘is-ought’ probleem. Hij schrijft in *A treatise of human nature* dat men uit constatering over hoe de feitelijke wereld *is*, geen conclusies kan afleiden over de wijze waarop de wereld zou *moeten* zijn. Iedere argumentatie die uit feitelijke premissen (is-premissen) een evaluatieve conclusie (‘ought-conclusie’) afleidt, is logisch ongeldig.²⁷ Iedere ethicus die morele oordelen dus probeert af te leiden uit een visie op de natuur van de mens of de wereld, raakt verstrikt in een argumentatie die logisch niet klopt.

MacIntyre’s schets van de geschiedenis heeft dus een paar mérites. Hij wijst terecht op twee problemen die nog steeds een belangrijke rol spelen in het werk van auteurs die kiezen voor een cognitivistische interpretatie van het morele oordeel: het motivatieprobleem en het ‘is-ought’ probleem. Hij heeft ook gelijk als hij zegt dat ethici in het verleden en nu het diepgaand oneens zijn over de vraag hoe met deze problemen moet worden omgesprongen, waardoor we in de Westerse geschiedenis van de ethiek een veelheid van theorieën kunnen tegenkomen, die allemaal andere strategieën hanteren om deze problemen op te lossen. In de volgende twee hoofdstukken zal ik laten zien hoe MacIntyre zich zélf tot deze problemen verhoudt. Hier wil ik ingaan op zijn bewering dat de voortdurende onenigheid over de oplossing van deze problemen een teken is van het verval van de morele taal dat is begonnen met het verlies van de *telos* uit de vanzelfsprekende manier van spreken over moraal. De onenigheid over de juiste oplossing van deze problemen heeft er volgens MacIntyre toe geleid dat er verschillende morele theorieën zijn ontstaan, waarbij evenzoveel morele vocabulaires en rechtvaardigingssystemen horen. In die verschillende theorieën worden morele vragen op zeer verschillende manieren begrepen -bijvoorbeeld als een conflict tussen basale mensenrechten, of juist plichten, natuurwetten, of als conflicterende subjectieve deugden of belangen- en de bijbehorende theoretici schrijven ook heel verschillende methodes voor om te zoeken naar een oplossing voor die problemen.

De veelheid aan morele vocabulaires in de ethiek speelt een belangrijke rol in MacIntyre’s verklaring van de morele spraakverwarring in hedendaagse samenlevingen, die in de vorige paragraaf al werd behandeld. Doordat ethici het onderling oneens waren, konden zij volgens hem burgers niet helpen om hun morele onenigheden op te lossen; immers, volgens de ene theoreticus moet het antwoord op een moreel probleem gezocht worden in mensenrechten, volgens de ander in een reflectie op het grootste geluk voor het grootste aantal, en volgens een derde in een strengere naleving van regels die burgerplichten verwoorden. De één maakt gebruik van het ene ethische vocabulaire, de ander van het andere, en zo praat iedereen in het debat langs elkaar heen.

Hoewel MacIntyre adequaat de vinger legt op de twee problemen die morele filosofen verdelen, roept zijn radicale verwerping van de hële geschiedenis van de moraliteit sinds de moderniteit—zowel theoretisch als praktisch- om meerdere redenen weerstand op. Eén voor de hand liggende reden is dat MacIntyre erg generaliserend omgaat met de auteurs die hij tot het ‘Verlichtingsproject’ rekent, waardoor hij niet ziet dat hij met velen van hen iets gemeen heeft. Stephen Mulhall en Andrew Mason schrijven in hun artikelen in de kritische bundel *After MacIntyre* bijvoorbeeld dat MacIntyre geen recht doet aan de complexiteit en de variëteit van ethische theorieën die de Verlichting heeft voortgebracht, als hij schrijft dat Verlichtingsauteurs streven naar een neutrale visie op rationaliteit en rechtvaardiging en

²⁷ MacIntyre noemt dit probleem op AV 56. De oorspronkelijke formulering van David Hume is te vinden op: p.496/470 in: David Hume (1978)

daarmee negeren dat hun opvattingen worden gekleurd door inhoudelijke idealen.²⁸ Mulhall en Mason merken op dat MacIntyre hiermee voorbij gaat aan een grote groep liberale morele onderzoekers die het inhoudelijke karakter van hun ethiek erkennen, en helemaal niet neutraal pretenderen te zijn. MacIntyre trekt volgens beide critici dus een te scherpe scheidslijn tussen zijn eigen opvattingen en die van de auteurs die hij bekritiseert: hij zoekt te veel de polemieken en negeert wat hij met andere auteurs gemeen heeft.

De polemische aard van MacIntyre's betoog kwam ook al naar voren in discussie met het emotivisme in de vorige paragraaf. Ook hier zoekt MacIntyre het contrast, terwijl er ook overeenkomsten zijn. Maar er zijn ook andere redenen om ontevreden te zijn over MacIntyre's schets van de teloorgang van de morele taal.

b. Een kritische reflectie op MacIntyre's historische positionering

MacIntyre's schets van de complexe historische ontwikkelingen rond de Reformatie die hebben geleid tot de verwerping van de Aristotelische teleologie is uiterst vaag en beknopt, en dat is erg onbevredigend. Jeffrey Stout merkt in hoofdstuk tien van *Ethics after Babel* terecht op dat MacIntyre daarmee een discussie over de waarde van de Aristotelische *telos* uit de weg gaat. Juist van MacIntyre zouden we volgens Stout mogen verwachten dat hij aandacht besteedt aan de redenen die auteurs hebben om de Aristotelische *telos* een plaats te ontfangen in hun ethiek. MacIntyre beschouwt ethici als personen die zoeken naar oplossingen voor de problemen van hun tijd. Het ligt dan voor de hand dat hij ook vraagt waarom moderne auteurs de middeleeuwse interpretatie van de Aristotelische ethiek ongeschikt vonden om met de problemen van hun tijd om te gaan.

MacIntyre stelt die vraag niet, en dat is volgens Stout een gemis. Volgens hem verwierpen moderne auteurs de Aristotelische ethiek namelijk omdat zij zochten naar een manier om de vaak bloedig uitgevochten religieuze conflicten in de toekomst te voorkomen. De ethiek die tijdens de Verlichting is ontwikkeld denkt na over de inrichting van een samenleving, die mensen met verschillende inhoudelijke en religieuze opinies herbergt, zonder dat dit tot morele of religieuze oorlogen hoeft te leiden. Om het belang van de reflecties hierover te kunnen inzien van auteurs zoals Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant en Jeremy Bentham, had MacIntyre volgens Stout beter moeten kijken naar de religieuze interpretatie die de Aristotelische filosofie in de middeleeuwen heeft verkregen. Dat deed hij niet. Maar als hij het wel had gedaan dan zou hij op argumenten zijn gestuit die de ontwikkeling die de ethiek tijdens de Verlichting heeft ondergaan ondersteunen, en zijn lezing van de geschiedenis van de moderniteit als een proces van louter degeneratie van de morele taal problematiseren. Stout is in elk geval van mening dat deze negatieve waardering van de moderniteit genuanceerd moet worden:

'The point is (...) that MacIntyre's story suffers because it neglects the role that theological ideas and religious conflict played in bringing about the modern world. A more adequate treatment of these themes would, I think, make evident the risks of reshaping public discourse according to the dictates of a set of theological ideas. It would be one thing if we had already resolved our religious differences and settled rationally on a common public theology. But even if we agree (...) that some theology or other would lend coherence to our discourse, this does not tell us which theology to adopt. And anyone who is dubious about our making progress on that question in the foreseeable future may be inclined to conclude that the social and political arrangements MacIntyre so vehemently abhors have something going for them after all.' (p. 222, Stout 1988)

²⁸ Zie bijvoorbeeld Stephen Mulhall en Andrew Mason in hun artikelen in de bundel *After MacIntyre*. (Zie vooral p.220 en 226-230) John Horton en Susan Mendus (red.) (1994)

In dit citaat formuleert Stout een belangrijk argument vóór de ontwikkeling die de ethiek sinds de moderniteit heeft ondergaan: namelijk, deze ethiek is in staat om morele en religieuze onenigheid een plaats te geven. Dit is erg interessant, gezien het onderwerp van dit hoofdstuk. MacIntyre ziet in de voortdurende morele onenigheden in hedendaagse samenlevingen immers een teken van de teloorgang van de morele taal. Maar de mate waarin mensen het oneens zijn in een moreel debat schrikt Stout niet zo af. Integendeel. In hoofdstuk negen van *Ethics after Babel* schrijft hij al dat hij het juist logisch vindt dat mensen het oneens zijn in een debat, want alleen controversiële onderwerpen zijn een debat waard; over de zaken waarover burgers het eens zijn hoeven zij het niet te hebben.²⁹ Uit de schijnbare onoplosbaarheid van het morele debat hoeven we volgens hem niet te concluderen dat hedendaagse westerse burgers het helemaal nergens over eens zijn, maar om de onderwerpen te vinden waarover we het eens zijn moet je niet in een debat kijken, maar bijvoorbeeld op scholen waar kinderen de morele platitudes van de cultuur krijgen aangeleerd.

Stout noemt ook verschillende algemene onderwerpen waarover burgers van zijn tijd het volgens hem eens zijn; de meeste westerlingen vinden bijvoorbeeld dat de nucleaire destructie van de wereld slecht is, dat het verkeerd is om onschuldigen voor de lol te martelen, dat ook mensen die het religieus met elkaar oneens zijn, maar zich gedragen als vreedzame burgers, allemaal justitiële bescherming moeten krijgen etc...³⁰ Onenigheden worden volgens Stout pas zorgelijk, als zij over deze basale zaken gaan. Maar onenigheid op zichzelf is niet verontrustend, want een moderne westerse liberale democratie heeft juist een goede manier ontwikkeld om met die onenigheden om te gaan. Een liberale samenleving is namelijk juist gebaseerd op de gedachte dat de mate waarin mensen over zaken overeenstemming kunnen bereiken beperkt is en dat het niet nodig is dat de leden van een samenleving het over alles eens zijn. Mensen kunnen ook prima vreedzaam met elkaar samenleven als zij religieus en politiek verschillende inhoudelijke opvattingen hebben.

Dit roept natuurlijk vragen op over wáár de grens precies ligt tussen morele onenigheden die wél en die niet verontrustend zijn. Stout geeft wat dit betreft slechts vage aanwijzingen, die berusten op zaken die hij in zijn tijd oncontroversieel achtte. Maar in de tijd waarin hij zijn boek schreef (het kwam uit in 1988) was de wapenwedloop in volle gang, wat vragen oproept omtrent zijn 'platitude' dat de nucleaire vernietiging van de wereld een slechte zaak is. Had iedereen in zijn tijd wel die mening, zoals hij stelt? Tegenwoordig staan juist de andere twee platitudes weer vaak ter discussie, want moet je ook bescherming bieden aan geradicaliseerde moslims die potentieel terroristen zullen worden? En mag je mensen martelen die mogelijk iets weten over terroristische organisaties, om hen belangrijke informatie te ontfutselen? Het is dus de vraag waar 'we' in een westerse samenleving precies met elkaar over moeten overeenstemmen, en over wat voor onderwerpen die overeenstemming minder urgent is. Stout geeft terecht aan dat er een verschil is, maar waar ligt het verschil? En hoe kunnen we die grens bepalen?

Dit soort vragen laat Stout liggen. Maar hij geeft wel terecht aan dat MacIntyre te weinig oog heeft voor de waarde van de wijze waarop in liberale samenlevingen met onenigheid wordt omgegaan. En in het verlengde daarvan geeft hij ook kritiek op MacIntyre's polemieken met de Verlichting: deze is veel te eenduidig negatief. Het is volgens Stout juist een verdienste van westerse democratieën, én de morele onderzoekers die eraan hebben bijgedragen, dat mensen in deze samenlevingsvorm in staat zijn om met heel verschillende religies en morele opinies vreedzaam naast elkaar te leven.

²⁹ p. 210, Stout 1988

³⁰ p. 214, Stout 1988

Daarnaast kritiseert Stout MacIntyre's visie op onenigheden in hoofdstuk negen ook op een andere manier. MacIntyre beschouwt de eindeloze morele onenigheden als een teken van de gedegenereerde toestand van de hedendaagse moraal en daarmee suggereert hij dat mensen in een prémoderne tijd wel in staat zouden zijn geweest om in een debat spoedig tot een voor iedereen bevredigende eindconclusie te brengen. Maar volgens Stout is die vergelijking oneerlijk, omdat in de Griekse polis van Aristoteles, in middeleeuwse Aristotelisch denkende gemeenschappen en in de hedendaagse westerse democratieën heel verschillende soorten mensen deelnemen aan de debatten over moraal.³¹ In de Griekse polis hadden morele debatten een elitair karakter; alleen welgestelde mannen hadden toegang tot onderwijs en hadden dus de mogelijkheid kennis te maken met de Aristotelische ethiek. Het waren ook deze opgeleide mannen die deel mochten nemen aan de publieke debatten over morele onderwerpen. De mensen die het dus eens werden in die debatten –als zij het al eens werden– behoorden dus tot een geprivilegieerde groep, die qua sekse, sociale klasse en onderwijsniveau nogal homogeen was.³²

In de middeleeuwen was dat niet anders, want de Aristotelische ethiek werd vooral bestudeerd in kleine kloostergemeenschappen, die een intellectuele elite herbergde. Het is waarschijnlijk dat burgers buiten die gemeenschappen –gezien hun gebrek aan onderwijs– hun leven hebben geleefd zonder ooit een Aristotelische redenering te hebben uitgevoerd, of zelfs maar een boek te hebben gelezen. Het is dus de vraag of zij in staat waren te denken en te spreken als een Aristoteliaan, en het dus zo vanzelfsprekend eens zouden zijn met een Aristotelisch argument.

Zelfs als we zouden kunnen vaststellen dat debatten vroeger sneller tot een eindconclusie kwamen, dan is het volgens Stout niet eerlijk om de moraliteit in een prémoderne tijd superieur te verklaren aan die van nu, want de meningen die tegenwoordig in debatten in een democratische liberale samenleving worden uitgesproken zijn afkomstig van een veel diverser gezelschap. Niet slechts een welgestelde en goed opgeleide mannelijke elite neemt eraan deel, maar het debat is open voor iedere burger en dat kan een gevarieerde groep zijn van mannen en vrouwen met verschillende ervaringen, opleidingsniveaus, sociaal-culturele en religieuze achtergronden. De hedendaagse westerse samenlevingen herbergen veel meer verschillende tradities en hebben via de mondiale media meer kennis over culturen en problemen elders. Het ligt volgens Stout dus voor de hand dat al die mensen met die gevarieerde kennis langer over een debat doen en het gemiddeld minder snel eens zijn dan een homogene gemeenschap van hoog opgeleide mannen in de Griekse polis.

Stout waardeert dat morele debatten in een hedendaagse westerse samenleving voor zo'n breed publiek toegankelijk zijn. MacIntyre waardeert dit niet, en gaat daarmee voorbij aan een belangrijke verdienste van de hedendaagse organisatie van debatten, ten opzichte van de prémoderne tijd. Het lijkt of MacIntyre ten prooi valt aan een misplaatste nostalgie. Dit kunnen we 'misplaatst' noemen omdat hij als burger van een westerse democratie van de late twintigste eeuw en de vroege eenentwintigste niet in staat is om prémoderne debatten te vergelijken met de huidige debatten. We weten niet of debatten vroeger sneller verliepen; we weten niet of de deelnemers goede Aristotelische denkers waren, omdat niemand in staat is om even terug te gaan in de tijd om te bekijken hoe dat ging.

MacIntyre's bewering dat debatten in een prémoderne tijd constructiever verliepen weersprekt zijn opvatting dat onderzoekers gesitueerd zijn in tijd en plaats, en dat die situering beperkingen oplegt aan de kennis die zij kunnen vergaren. Deze kritiek is al eerder in dit hoofdstuk gegeven, maar is ook hier weer relevant. Jeffrey Stout wijst erop dat

³¹ Zie p. 210, Stout 1988

³² Zie p. 214/215, Stout, 1988

MacIntyre's totale verwerping –zowel praktisch als theoretisch- van de hedendaagse moraliteit incoherent is, aangezien MacIntyre zelf van mening is dat auteurs die een historische ontwikkeling beschrijven niet moeten vergeten dat ze zelf ook tot die situatie behoren. Als auteur die is verbonden met een specifieke historische positie kan hij niet alles verwerpen, want dan lijkt het of hij een kritiek formuleert vanuit een positie die zelf niet in die tijd is gesitueerd.³³ Over de hele historische argumentatie van *After virtue* schrijft Stout daarom:

‘The narrative lacks a point of view from which the fragmentation might be judged and found wanting – a vantage point from which it would make sense even to speak of fragmentation as opposed to richness or diversity. Author and reader alike are left suspended in midair – disillusioned, perhaps, but unable to judge or to act. MacIntyre seems to have been looking down on his age from above, while also telling us that this cannot be done.’(p.207, Stout 1988)

Hoewel MacIntyre in *After virtue* kiest voor een Aristotelische ethiek, en zich daarmee theoretisch positioneert, vergeet hij zijn sociaal-culturele situering. Net als andere hedendaagse ethici is MacIntyre in de huidige wereld gepositioneerd; hij is gevormd door de cultuur en geschiedenis van Groot-Brittannië en de Verenigde Staten van de tweede helft van de twintigste eeuw. Daarom kan hij ook niet alle aspecten van de morele taal van zijn cultuur in deze tijd verwerpen, want ook de gedachten die hij zelf uitspreekt zijn onderdeel van die cultuur, net als de taal waarin hij die uitdrukt. Hedendaagse moraliteit in haar totaliteit verwerpen kan MacIntyre niet, omdat hij daarmee ook alles zou verwerpen dat hemzelf in staat heeft gesteld te oordelen. Als hij dat doet, blijft er niets van zijn argumentatie over.

Overigens zijn er ook passages in MacIntyre's *After virtue* te vinden waaruit blijkt dat hij de hedendaagse moraliteit helemaal niet in de ban wil doen. Hij pleit in dit boek weliswaar voor een herleving van een prémoderne ethiek, maar tegelijk is hij helemaal geen voorstander van een prémoderne versie van Aristoteles' ethiek; hij vult Aristoteles' ethiek aan met een visie op de historische en culturele inbedding van de ethiek en schrapt de Aristotelische metafysica.³⁴ Zijn redenen hiervoor leunen zwaar op de historische, antropologische en psychologische wetenschappen, die pas gedurende de negentiende eeuw zijn ontstaan, en de ontwikkelingen in de wetenschapsfilosofie van de twintigste eeuw onder invloed van Kuhn en Lakatos. MacIntyre's Aristoteles is daarmee geen prémoderne Aristoteles. Deze revisie van Aristoteles laat zien dat MacIntyre een filosoof van deze tijd is, die gebruik maakt van de kennis die tegenwoordig beschikbaar is. Het is dan ook vreemd dat hij zijn pleidooi voor een prémoderne ethiek niet wat nuanceert, zodat dit beter past bij de inhoud van de positie die hij werkelijk verdedigt. Zijn herinterpretatie van de Aristotelische ethiek leidt niet tot een herformulering van zijn nostalgische ophemeling van de prémoderne samenleving en morele filosofie.³⁵

³³ ‘As an author, one can neither describe nor judge one's own situation from a distance without establishing a position at the margins, but still belonging to, that situation. There is no rising above situation in its entirety. Any total condemnation of one's own age necessarily issues in incoherence.’(p. 206, Stout 1988)

³⁴ Op deze herinterpretatie van Aristoteles kom ik in het volgende hoofdstuk terug.

³⁵ Het is begrijpelijk dat sommige critici MacIntyre's ethiek veroordelen op grond van zijn nostalgische verlangen naar een prémoderne ethiek. Laurie Shrage doet dat bijvoorbeeld aan het einde van het eerste hoofdstuk van haar boek *Moral dilemma's of feminism*. (p. 28/29, Shrage 1994). Volgens Shrage wil MacIntyre terug naar een oude wereld. Hoewel zij MacIntyre aan het begin van haar boek prees om zijn aandacht voor concrete ervaringen,

Deze meer genuanceerde onderdelen van MacIntyre's relaas in *After virtue* wekken de indruk dat er ook een meer subtiel criticus van de hedendaagse moraliteit in hem schuilt. Die genuanceerde criticus probeert Stout naar voren te halen, door MacIntyre's onderneming te herinterpreteren.³⁶ Dat vindt hij de moeite waard, omdat MacIntyre volgens hem belangrijke dingen zegt. MacIntyre vertelt volgens Stout bijvoorbeeld een beter verhaal over de geschiedenis dan gewoonlijk wordt verteld door Verlichtingsfilosofen, die de geschiedenis van de moderniteit vertellen als een soort successtory van een geleidelijke overwinning van de rede op de vooroordelen van de 'traditie', waarbij zij diversiteit ontkennen of onbelangrijk maken. Ook wijst MacIntyre volgens Stout op belangrijke leemtes in de morele taal in publieke en theoretische debatten, want daarin spelen termen zoals deugden, karakter en het goede leven geen rol van betekenis meer. Dit is ook volgens Stout een verlies omdat deze concepten de aandacht sturen naar zaken die voor ons moreel van belang zijn. Zonder die concepten zien we deze belangrijke zaken niet.

Deze goede kanten van MacIntyre's analyse zouden volgens Stout beter naar voren komen als we hem niet lezen als iemand die terug wil naar een prémoderne tijd, maar als een filosoof die een kritiek op de hedendaagse morele theorie en praktijk formuleert vanuit een perspectief dat is gemarginaliseerd.³⁷ De Aristotelische filosofie had in de tijd dat MacIntyre aan *After virtue* werkte (het boek kwam uit in 1981) geen rol van betekenis in de theoretische ethiek, en ook niet in het alledaagse morele leven. Juist omdat MacIntyre deze theorie in de marge kiest, is hij goed in staat om te articuleren wat er in de theoretische en publieke debatten ontbreekt.

Deze bescheidener revisie van MacIntyre's inspanningen past goed bij Stouts eigen gedachten over de verhouding tussen auteur en geschiedenis die hij in *Ethics after Babel* uiteen zet. Alle grote ethische werken beschouwt Stout als het resultaat van 'bricolage'.³⁸ Deze term die hij aan Claude Levi-Strauss ontleent, verwijst naar de activiteit van een knutselaar die van stukjes en beetjes die hij heeft bewaard en gevonden, nieuwe handige dingen maakt. Ethici gaan volgens Stout op dezelfde manier te werk, want zij 'knutselen' met gevonden onderdelen uit het werk van inspirerende historische filosofen, en denken daarop creatief voort, om zo 'nieuwe' theorieën te vormen die toegesneden zijn op de problemen van hun tijd. In dat proces van de vorming van nieuwe theorieën kunnen gedurende verschillende generaties theoretici aspecten van theorieën -of zelfs hele theorieën- naar de achtergrond geraken waardoor belangrijke inzichten ontoegankelijk worden, zoals het geval was met de Aristotelische ethiek. Door elementen van een Aristotelische benadering opnieuw naar voren

diskwalificeert zijn nostalgie hem als filosofische bondgenoot. Teruggaan naar een oude wereld is volgens Shrage slecht nieuws; een oude wereld herstellen betekent een retour naar een samenleving waarin sociale rollen weinig flexibel waren, waarin vrouwen ondergeschikt waren aan mannen, en waarin mensen die niet heteroseksueel waren werden gestraft, genegeerd, uitgesloten of gelyncht. MacIntyre's nostalgie doet vermoeden dat hij deze verworven vrijheden teniet wil doen en Shrage wil hem daarin niet volgen. Ik vind deze kritiek begrijpelijk gezien MacIntyre's nostalgische taal, maar denk ook dat die moet worden genuanceerd want de rigiditeit van de sociale rollen wijt Shrage aan het Aristotelisch essentialisme, waarvan zij beweert dat MacIntyre die omarmt. In feite verwerpt MacIntyre dat essentialisme in *After virtue*. Ik denk dat MacIntyre's benadering in *After virtue* meer ruimte laat voor flexibiliteit van sociale rollen dan Shrage gelooft.

³⁶ Hij merkt ook MacIntyre's revisie van Aristoteles op, en laat zien dat hij MacIntyre's analyse in een paar opzichten goed geslaagd vindt.p. 209, Stout 1988

³⁷ p. 207, Stout 1988

³⁸ Deze visie expliciteert hij voor het eerst op p. 75, Stout 1988

te halen, zoals MacIntyre doet, kan hij articuleren wat er daardoor uit het gezichtsveld verdween.

Ook MacIntyre is volgens Stout dus een ‘bricoleur’, die uit onderdelen van een rijke theoretische erfenis een nieuwe benadering bouwt die beter is toegesneden op de problemen van deze tijd. Dat hij zo te werk gaat blijkt bijvoorbeeld uit zijn revisie van de Aristotelische theorie, waarbij hij elementen van zijn kennis van andere theorieën gebruikt die in de negentiende en twintigste eeuw zijn ontstaan. Zo ontwikkelt hij een nieuwe Aristotelische ethiek, die beter is toegesneden op de problemen van deze tijd, maar die niet had kunnen ontstaan in de prémoderne tijd. Stout waardeert die benadering. Zijn kritiek richt zich vooral op de passages waarin MacIntyre verbloemt of vergeet dat hij een ‘bricoleur’ is, en het doet voorkomen alsof hij een objectieve observator is van de wereldgeschiedenis die zijn publiek kan vertellen wanneer het goed ging en wanneer slecht. Daar slaat hij volgens Stout de plank mis.

Slotbeschouwing

Heeft MacIntyre gelijk als hij zegt dat de morele taal vanaf de moderne tijd alleen is gedegenereerd, en dat we nu leven in een staat van morele wanorde? Deze vraag moet denk ik met ‘nee’ worden beantwoord. MacIntyre’s lezing van de geschiedenis in een periode van bloei vóór de Reformatie en een periode van verval erna is onhoudbaar omdat de gronden ontbreken op basis waarvan hij die mening kan beargumenteren: dit veronderstelt dat hij een positie buiten de sociaal-culturele realiteit waarin hijzelf leeft kan innemen om dit te beoordelen, en dat kan hij volgens zijn eigen theorie niet. Dat betekent dat een belangrijke lijn in het betoog van MacIntyre in *After virtue* correctie behoeft. Hij betoogt in hoofdstuk achttien bijvoorbeeld dat hedendaagse mensen een keuze moeten maken tussen Aristoteles en het Verlichtingsproject, wat uiteindelijk onvermijdelijk zal leiden tot de postmodernistische deconstructie die werd ingezet door Nietzsche. Hoewel hij ook zelf erkent dat burgers van hedendaagse westerse samenlevingen onmogelijk terug kunnen naar de prémoderne samenlevingen waarin een Aristotelische ethiek kan floreren, lijkt hij dit hier voor mogelijk te houden; hij presenteert het als het resultaat van een keus.³⁹

Deze nostalgische taal roept terecht weerstand op. Naast het feit dat het in praktijk helemaal niet mogelijk is om terug te gaan naar een prémoderne ethiek en een premoderne samenleving, gaat MacIntyre ook voorbij aan de redenen die er waren om die prémoderne samenleving en ethiek de rug toe te keren. In de prémoderne samenlevingen had niet iedereen een stem in de publieke discussies, terwijl de moderne ethiek heeft gewerkt aan een democratische samenleving waarin ieder persoon de vrijheid heeft om zijn mening te uiten. Het logische gevolg is dat er tegenwoordig ook een kakofonie aan verschillende stemmen te horen is in een debat en dat die stemmen niet gemakkelijk tot éénsgezindheid zijn te bewegen. MacIntyre erkent niet dat het waardevol is om die diverse stemmen te horen, en ook uit hij

³⁹ Hij stelt bijvoorbeeld dat het mogelijk is om opnieuw kleine samenlevingen te vormen, waarin een Aristotelische ethiek kan herleven. Hij roept op tot ‘(...) the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us.’ (AV 263) Ook Stout vraagt zich af wat nu precies de praktische implicaties zijn van MacIntyre’s benadering, en verwijst in dat kader naar dit citaat. Is hij een soort sectarische figuur die zich terug wil trekken in een kleine groep, tot de wereld beter is geworden? Of ziet hij een rol weggelegd voor de deugdelijke mensen in de samenleving die hun best doen om deze te veranderen? Hoewel MacIntyre’s *After virtue* passages bevat die beide kanten op neigen, rapporteert Stout dat MacIntyre toen hij hem hiernaar vroeg tijdens een congres neigde naar de sektarische kant. (p. 224, Stout 1988, zie ook noot 6 van die pagina)

geen waardering voor het feit dat een liberale samenleving ondanks dergelijke conflicten de vrede weet te bewaren.

Uit MacIntyre's Aristoteles-kritiek blijkt overigens dat hij de elitaire aard van diens ethiek verwerpt.⁴⁰ Maar dit heeft gek genoeg geen gevolg voor zijn negatieve oordeel over de hedendaagse eindeloze debatten over moraal, die toegankelijk zijn voor mensen uit verschillende sociale lagen. Het polemische deel van zijn werk contrasteert wat dat betreft scherp met zijn meer genuanceerde constructieve deel.

Stout geeft terecht aan dat MacIntyre –net als veel andere auteurs- de keuzes te veel stelt in termen van óf, óf: óf Aristoteles, óf Nietzsche; óf communitarisme, óf liberalisme; óf moreel realisme, óf moreel relativisme etc.... We moeten volgens hem zoeken naar de waarheid in al die posities en steeds bevestigen wat er juist is, en de plaatsen waar iemand zich te polemissch opstelt verwerpen. Dat doet hij naar mijn mening zelf adequaat als hij MacIntyre in *Ethics after Babel* kritiseert. Hij laat goed zien dat MacIntyre ten eerste niet de hele hedendaagse moraliteit kán verwerpen, omdat hij zelf in deze tijd is gesitueerd, maar ten tweede ook dat het niet raadzaam is om de hele moraliteit van nu te verwerpen, omdat er waardevolle zaken in verdedigd worden zoals bijvoorbeeld vrijheid van religie en vrijheid van meningsuiting.

Stouts kritiek op MacIntyre's polemieken en die van mezelf in de discussie van MacIntyre met het emotivisme, laten goed de waarde zien van een benadering van de morele filosoof als 'bricoleur'. Deze visie op de morele filosofie lijkt te contrasteren met veel van wat MacIntyre beweert, want hij wil de fragmentatie van de hedendaagse morele taal tegengaan en een onderzoekstraditie vormen die een eenheid is. Maar de filosofie als bricolage conflicteert ook weer niet totaal met MacIntyre's onderneming, omdat MacIntyre benadrukt dat ethici altijd werken vanuit een context en met de theoretische bronnen die zij tot hun beschikking hebben antwoorden zoeken op actuele problemen. Het ligt voor de hand om te denken dat ook hijzelf als ethicus op een manier te werk ging die niet zoveel verschilt van die van een bricoleur: hij reageert op de fragmentatie door uit de diversiteit van theoretische bronnen die hij kent een theorie te kiezen die hierop een nieuw licht werpt. Op grond van de Aristotelische deugdenethiek kan hij laten zien wat er hier ontbreekt.

Deze visie op de morele filosoof als bricoleur past dus bij veel wat MacIntyre doet. Maar het laat ook zien waarom zijn radicale kritiek op het verlichtingsproject moet worden genuanceerd. Ook laat deze benadering denk ik goed zien hoe we met morele onenigheden moeten omgaan. Morele onenigheden zijn soms verontrustend en MacIntyre laat ze ook zo naar voren komen. Vooral als debaters elkaar niet begrijpen, omdat ze spreken op grond van verschillende morele vocabulaires, lijken ze ver van elkaar verwijderd en moeilijk tot consensus samen te brengen. De benadering van de geschiedenis als bricoleur belooft ook niet dat het makkelijk zal zijn, maar laat in elk geval zien dat er een rijk historisch scala van morele concepten is op grond waarvan toenadering kan worden gezocht. De geschiedenis biedt een rijke bron aan morele talen, die we kunnen exploreren om te leren begrijpen waar anderen die we in eerste instantie niet begrepen het over hebben. Door de geschiedenis als bricoleur te bekijken hebben we dus een startpunt om mensen die vanuit een heel andere sociaal-culturele positie spreken te leren begrijpen: de geschiedenis is zo'n rijke bron, dat een vreemde morele taal waarschijnlijk minder vreemd is dan we eerst dachten.

Dan is natuurlijk de arbeid nog niet over, want een bricoleur accepteert niet alle onderdelen van de geschiedenis. Niet alles uit de geschiedenis is het bewaren waard. Sommige aspecten zijn minder geschikt om de problemen van deze tijd aan te pakken, dan andere. Sommige helpen om een beter inzicht te verschaffen in de zaken die er voor ons

⁴⁰ In het volgende hoofdstuk kom ik op deze Aristoteles-kritiek terug.

moreel toe doen, maar andere niet. In het volgende hoofdstuk zal ik een visie naar voren brengen op hoe we daarover moeten nadenken. Maar een goede inhoudelijke discussie over een onderwerp veronderstelt dat de debaters snappen over welk onderwerp het gaat, en het daar in elk geval over eens zijn. Dat is de voorwaarde voor een inhoudelijk moreel gesprek. En daaraan kan worden voldaan door de geschiedenis te exploreren op gemeenschappelijkheden met de op het eerste gezicht ‘vreemde’ taal van een gesprekspartner.

Ik denk dat Jeffrey Stout de adequate onderdelen van MacIntyre’s benadering integreert in een betere visie op de hedendaagse moraliteit. Er zijn duidelijk problemen met die moraliteit. Een probleem is bijvoorbeeld dat veel mensen -geïmponeerd door de variatie aan morele talen- het niet meer durven te hebben over morele overtuigingen, maar hun oordelen behandelen alsof het uitdrukkingen van een persoonlijke voorkeur zijn. Een gebrekkig zelfvertrouwen en een onvermogen om morele oordelen met argumenten te onderbouwen bedreigt het morele gehalte van de samenleving. Dit onvermogen zorgt er namelijk voor dat de economische evaluatie van keuzes heel vanzelfsprekend voorrang krijgt op de morele; maar heeft ook tot gevolg dat vertegenwoordigers van verschillende culturen niet weten hoe zij hun standpunten moeten onderbouwen, en dan gaan schermen met emotionele taal of spierballentaal.

Zorgen over deze zaken maken het belangrijk om te zoeken naar een genuanceerde manier om over morele overtuigingen te kunnen spreken, die niet te bescheiden is, maar ook niet te totalitair. In MacIntyre’s werk is een interessante interpretatie van het morele oordeel te vinden die aan deze eisen voldoet. Het volgende hoofdstuk gaat daarover.

Hoofdstuk 2

Naar een functionele notie van het morele oordeel

Alasdair MacIntyre signaleert terecht het gebrekkige vertrouwen in de hedendaagse samenleving om een inhoudelijke discussie over moraal aan te gaan. Dat bemoeilijkt het gesprek. Het is al moeilijk om de verschillen tussen morele talen te overbruggen, die ook vaak een verschillende sociaal-culturele herkomst hebben. Jeffrey Stout laat goed zien dat de aanknopingspunten om die verschillen te overbruggen soms dichterbij zijn dan we doorgaans denken. De westerse culturele geschiedenis is zo breed en gevarieerd, dat deze aanknopingspunten geeft om een brede variatie aan talen te kunnen duiden. De morele taal die debaters nu spreken, draagt de sporen van die geschiedenis en levert dus aanknopingspunten om te zoeken naar wederzijds begrip.

Maar in een debat willen we elkaar niet alleen begrijpen. We willen het ook eens kunnen worden. Een obstakel om die consensus te bereiken is dat mensen hun morele oordelen vaak gebruiken alsof het uitdrukkingen zijn van hun persoonlijke voorkeur. Van een debat hebben zij dan weinig te verwachten. De gangbare veronderstelling is dan ook dat deelnemers aan een moreel debat alleen hun persoonlijke voorkeuren uitwisselen, zonder dat zij tot nieuwe of betere inzichten komen. Men verwacht dat de morele onenigheden aan het einde van een debat nog even omvangrijk zijn als aan het begin, omdat mensen op grond van hun achtergrond, sociale positie en persoonlijke ervaringen en doelstellingen verschillende preferenties hebben ontwikkeld.

In MacIntyre's *After virtue* vinden we een cognitieve interpretatie van het morele oordeel, die er vanuit gaat dat het een overtuiging uitdrukt. Deze visie op het morele oordeel is interessant omdat zij het mogelijk maakt om te verduidelijken dat een moreel debat om inhoudelijke overtuigingen draait. Maar tegelijk verbindt MacIntyre moraliteit aan de persoonlijke geschiedenis van actoren, waardoor te verklaren valt waarom zij er zozeer bij zijn betrokken. In *After virtue* komen morele actoren niet naar voren als personen die vastzitten aan hun morele achtergrond, zoals de wortels van een boom verankerd zijn in de grond; zij onderhouden een zich ontwikkelende relatie met hun sociaal-culturele verleden.

Alasdair MacIntyre's visie op het morele oordeel vind ik erg interessant voor het hedendaagse debat. Maar ook voor een metaethisch debat. De metaethiek heet 'meta' omdat zij vragen stelt die abstraheren uit de inhoudelijke ethiek, die inhoudelijke morele oordelen velt, bijvoorbeeld over de aanvaardbaarheid van hoofddoeken in publieke functies, de rechtvaardigheid van het asielbeleid of de waarde van emancipatie. De metaethiek abstraheert daaruit omdat zij de vraag stelt hoe morele oordelen moeten worden geïnterpreteerd, waar ze over gaan of hoe ze kunnen worden gerechtvaardigd of gekend. Deze vragen horen respectievelijk thuis in de morele linguïstiek, de morele ontologie en de morele epistemologie.

In de metaethische literatuur komen morele oordelen meestal naar voren als uitspraken met twee eigenschappen, die moeilijk met elkaar zijn te verenigen. Aan de ene kant gaan we met morele oordelen om alsof ze een bereidheid tot handelen uitdrukken. Dit is de opvatting die het dichtst ligt bij de veronderstelling dat morele oordelen een persoonlijke voorkeur uitdrukken, zoals tegenwoordig vaak wordt gedacht. De uitdrukking van een voorkeur heeft ook een relatie tot handelen: je drukt hierin immers uit wat je het liefst hebt dat er gebeurt. Van mensen die dergelijke preferenties uitspreken verwachten we ook een zekere integriteit. Iemand die een moreel oordeel –zoals 'frauderen is fout!'– met verve verdedigt, en vervolgens blijkt dat hij heeft gefraudeerd, noemen we niet integer en nemen we niet meer serieus. We vragen ons af of die persoon wel meende wat hij zei toen hij het oordeel velde. Morele oordelen hebben volgens deze benadering dus een directe relatie tot het handelen, want als dat niet zo is vertrouwen we niet dat de oordelaar ook zegt wat hij denkt. Een moreel oordeel moet om geloofwaardig te kunnen zijn

dus aansluiten bij de motivaties van een oordelaar.

Maar daarnaast onderscheiden metaethici ook een andere eigenschap, die in het alledaagse begrip van morele oordelen naar de achtergrond is geraakt, maar desondanks nog steeds aanwezig is in de betekenis van morele oordelen. Morele oordelen functioneren in het alledaagse taalgebruik namelijk ook vaak als overtuigingen die ‘waar’ of ‘onwaar’ kunnen zijn, vergelijkbaar met feitelijke oordelen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit uitspraken zoals ‘Genocide is verwerpelijk’, ‘Bush is een leugenaar’, ‘Die man is vriendelijk’, die overtuigingen uitdrukken die in vergelijking met de feiten ‘waar’ of ‘onwaar’ kunnen zijn. Als morele oordelen overtuigingen uitdrukken dan moeten ze voldoen aan ‘objectieve’ standaarden, want we gaan er vanuit dat mensen die niet adequaat over hun oordelen nadenken, of falen de relevante aspecten van de realiteit waar te nemen waarover die oordelen gaan, geen goede oordelen vellen. In die gevallen is het passend om te zeggen dat een moreel oordeel ‘onwaar’ is: de oordelaar heeft het dan mis.

Het samenvoegen van deze twee eigenschappen in één coherente interpretatie van het morele oordeel is een belangrijk probleem in de hedendaagse metaethiek. De benadering van Alasdair MacIntyre in *After virtue* is naar mijn mening interessant, omdat hij deze twee eigenschappen op een voor de hand liggende manier verbindt. Hoe hij dat doet wil ik in het tweede deel van dit hoofdstuk laten zien en verdedigen. Als opmaat daar naartoe zal ik in de eerste sectie dieper ingaan op de twee eigenschappen van het morele oordeel. Want waarom zijn ze eigenlijk zo moeilijk met elkaar te verenigen? Twee metaethici Michael Smith en David McNaughton zijn beroemd geworden om hun scherpe analyse van dit probleem, en hun werk gebruik ik om dit uit te leggen. Ook zal ik aan de hand van een discussie tussen Richard Hare en Philippa Foot laten zien hoe met dit spanningsveld tussen de twee schijnbaar onverenigbare eigenschappen van het morele oordeel meestal is omgegaan in de twintigste eeuwse analytische filosofie. MacIntyre’s benadering van het morele oordeel presenteer ik in het tweede deel als een benadering die zowel (1) een zinnig antwoord biedt op deze metaethische controversen als (2) tegemoet komt aan een belangrijk probleem in het hedendaagse debat.

1. Twee onverenigbare eigenschappen van het morele oordeel

a. Het morele probleem

Ethici slagen er meestal niet in om een plaats te geven aan de twee eigenschappen van het morele oordeel die in de inleiding zijn genoemd; namelijk, hun cognitieve aard en hun capaciteit om het handelen te beïnvloeden. Ethici zijn het hierover al heel lang oneens, en die onenigheid duurt nog altijd voort.

De centrale controversen in deze discussies zijn goed samengevat door David McNaughton in *Moral vision*, een inleiding in de metaethiek.⁴¹ McNaughton werkt in een analytische stijl en resumeert de hedendaagse controversen in de vorm van conflicten tussen proposities.⁴² Later heeft Michael Smith de analyse van McNaughton overgenomen en onder de naam ‘het morele probleem’ bekend gemaakt als dé uitdaging waarvoor de hedendaagse ethiek staat.⁴³ In feite is het probleem dat hij hier naar voren haalt echter geen moreel probleem, maar een metaethisch probleem, want het laat vooral de onenigheden zien omtrent de morele linguïstiek en de morele psychologie en ontologie, wat allemaal metaethische onderwerpen zijn. Maar door de drie proposities als ‘probleem’ naar voren te brengen, lijkt

⁴¹ In de Nederlandse discussies speelt het morele probleem ook een belangrijke rol. Zie bijvoorbeeld Jurriaan de Haan (2001), en mijn artikel ‘Naar een functionele notie van het morele oordeel’ dat als een reactie hierop kan worden gelezen. Dit artikel bevat een eerdere versie van dit hoofdstuk. Zie Simone van der Burg (2003)

⁴² Zie p. 23 in David McNaughton (1988)

⁴³ Zie het eerste hoofdstuk in Michael Smith’s *The moral problem* (1994).

het ook of het opgelost kan worden. Dat is niet eenvoudig, want de drie proposities zijn volgens hem alle drie zeer aantrekkelijk omdat ze helpen om de verschillende aspecten van de alledaagse morele ervaring uit te leggen, maar tegelijk lijken ze ook onverenigbaar met elkaar. Geen enkele auteur kan alle drie de proposities een plaats geven in zijn of haar theorie zonder de theorie inconsistent te maken. Maar als auteurs –om inconsistentie te voorkomen- één van deze drie incompatibele proposities *niet* onderschrijven, hebben zij ook altijd iets uit te leggen: juist op de propositie die ze niet accepteren worden ze aangevallen door hun theoretische tegenstanders, en terecht, want alle drie de proposities passen volgens Smith bij de alledaagse ervaringen.

Michael Smith start zijn boek –dat *The moral problem* heet- met een articulatie van het probleem, en stelt zich tot doel het op te lossen. Deze ambitieuze onderneming roept veel reacties op. Sindsdien is ‘het morele probleem’ vrijwel algemeen geaccepteerd als een zeer goede samenvatting van de diepe meningsverschillen tussen hedendaagse ethici, en ook wel als hét probleem waarvoor de hedendaagse ethiek staat. Maar ook Smiths oplossing levert geen voor iedereen bevredigende eindconclusie van de debatten: critici accepteren deze niet.⁴⁴

Omdat Smiths morele probleem zo bekend is geworden volg ik hier zijn uiteenzetting. Het uitgangspunt van de problematiek die hij schetst is dat de morele ervaring omtrent het gebruik van morele oordelen twee eigenschappen heeft, die met elkaar in tegenspraak zijn. De alledaagse morele ervaring met morele oordelen –ofwel, zoals hij in het citaat hieronder zegt: de dagelijkse morele ‘praktijk’- is dus zeer verwarrend volgens Smith, en metaethici zijn niet in staat om daarin meer inzicht te verschaffen:

‘The task of the philosopher in meta-ethics is to make sense of ordinary moral practice. But the problem is that ordinary moral practice suggests that moral judgments have two features that pull in quite opposite directions from each other.’ (MP 11)

De kenmerken van het morele oordeel die volgens Smith zo moeilijk met elkaar te verenigen zijn luiden als volgt.⁴⁵ Ten eerste gaan mensen er volgens hem vanuit dat een moreel oordeel een bewering is over een objectieve morele realiteit. Een oordeel als ‘Democratie is het beste politieke systeem’ of ‘Vrijheid van meningsuiting is een groot goed’ begrijpen mensen als een uitspraak die naar standen van zaken in de werkelijkheid verwijst.

Daarnaast hebben oordelen volgens Smith in het dagelijks gebruik ook een praktische betekenis: dat wil zeggen dat ze een motivatie uitdrukken om te handelen. Als personen morele oordelen uitspreken, dan gaan we er vanuit dat ze ook gemotiveerd zijn in overeenstemming daarmee te handelen. Dit legt Smith uit aan de hand van een voorbeeld van een persoon die uitgebreid argumenteert voor haar oordeel dat het goed is om geld te doneren aan de collecte voor armoede bestrijding, en vervolgens –als de betreffende collectant aanbelt- niet is gemotiveerd om een donatie te doen. Als zij tussen het moment waarop hij zijn pleidooi hield en het moment waarop de collectant aanbelt, ontdekt dat de collecteorganisatie fraudeert of dat zij zelf failliet is, dan zouden we kunnen begrijpen waarom zij niet gemotiveerd is om te doneren. Maar als er in de tussentijd niets is gebeurd waardoor haar mening over het doneren aan deze collecte zou kunnen veranderen, dan verwachten we dat zij zal handelen volgens het oordeel waarvoor zij heeft geargumenteed. We gaan er vanuit dat

⁴⁴ Zie bijvoorbeeld het themanummer van *Ethics* (Vol.108, afl.1, 1997, pp.4-119) met bijdragen van David Brink, David Copp en Geoffrey Sayre-McCord en een reactie van Michael Smith. Zie ook: Dancy, Jonathan, ‘Real values in a human context’, *Ratio*, 1996, pp.171-182.

⁴⁵ Zie MP 6-7

het oordeel dat iemand voor waar houdt voor hem of haar ook een motiverende reden is om te handelen, anders denken we dat hij niet werkelijk geloofde wat hij zei, of dat hij niet integer was.

Deze twee aspecten van het morele leven komen naar voren in de eerste twee proposities van het morele probleem, die Smith als volgt formuleert:

1. Morele oordelen met de vorm ‘Het is juist dat ik handeling H verricht’ drukken overtuigingen uit van een subject ten aanzien van een objectief feit. Dat feit geeft aan wat het subject behoort te doen.
2. Iemand die oordeelt dat hij (of zij) handeling H behoort te doen is, *ceteris paribus*, hiertoe ook gemotiveerd.

Deze twee proposities drukken opvattingen uit die door hedendaagse ethici worden verdedigd. De eerste propositie doet een moreel linguïstische bewering: zij zegt iets over de betekenis van morele oordelen. Morele oordelen zijn volgens deze opvatting uitspraken die overtuigingen uitdrukken over feiten. Deze visie wordt ‘cognitivisme’ genoemd. De tweede propositie kan worden begrepen als een uitspraak die thuishoort in de morele psychologie of ontologie. Deze propositie stelt dat moreel internalisme waar is. Moreel internalisme is de opvatting dat morele oordelen motiveren.

Deze twee proposities hoeven op zichzelf nog niet te conflicteren. Om te begrijpen waarom zij dat doen is de derde propositie nodig, die luidt:

3. Een actor is gemotiveerd om een bepaalde handeling te verrichten als hij (of zij) een verlangen heeft en een middel-doel overtuiging, waarbij de overtuiging en het verlangen onafhankelijke existenties zijn.⁴⁶

Smith legt deze propositie uit aan de hand van wat hij ‘de natuur van de menselijke psychologie’ noemt.⁴⁷ De visie op de menselijke psychologie die hij schetst is afkomstig van David Hume en is volgens hem in de hedendaagse metaethiek bijna vanzelfsprekend geworden. Het is in Smiths woorden de ‘standaardvisie’.

Hume’s psychologie gaat uit van een scherp onderscheid tussen twee mentale toestanden: overtuigingen en verlangens. Overtuigingen gaan over de feiten en kunnen in vergelijking daarmee ‘waar’ of ‘onwaar’ zijn, afhankelijk van de vraag of zij de wereld representeren zoals zij is. Verlangens, daarentegen, representeren de feiten niet. Over verlangens kunnen we niet spreken in termen van ‘waar’ of ‘onwaar’. Verlangens vertellen ons iets over hoe de spreker graag wil dat de wereld is. De uitdrukking van een verlangen expliciteert een motivatie om de wereld te veranderen.

Dit onderscheid tussen overtuigingen en verlangens wordt ook wel uitgelegd in termen van twee ‘directions of fit’: overtuigingen hebben een ‘mind-to-world direction of fit’, want

⁴⁶ Zie MP 12 voor deze propositie. Het morele probleem dat Smith formuleert komt overigens overeen met dat van McNaughton. Het enige verschil tussen beide formuleringen is dat Smith het metafysisch deel van de derde stelling (dat poneert dat verlangens en overtuigingen onafhankelijke ‘existenties’ zijn) expliciteert, terwijl McNaughton dat niet doet. Maar deze metafysica functioneert bij McNaughton wel op de achtergrond. Naar mijn mening geeft McNaughtons zwijgen op dit punt aan hoe vanzelfsprekend het onderscheid tussen overtuigingen en verlangens is onder metaethici.

⁴⁷ Zie de laatste zin van het citaat bij noot 6.

als een overtuiging niet past bij de feiten gaan we er vanuit dat de overtuiging moet worden aangepast.⁴⁸ Verlangens, daarentegen, hebben een ‘world-to-mind direction of fit’: zij drukken de motivatie uit om de bestaande feiten te veranderen, zodat zij beter past bij de verlangens van de spreker.⁴⁹ Overtuigingen en verlangens hebben dus twee tegengestelde ‘directions of fit’, en dat maakt de twee eerste proposities onverenigbaar. Deze onverenigbaarheid kan zowel psychologisch als ontologisch worden opgevat. Het is bijvoorbeeld psychologisch onmogelijk om de eerste propositie te ondersteunen en er vanuit te gaan dat een moreel oordeel een overtuiging uitdrukt, en tegelijk ook propositie twee te ondersteunen die beweert dat oordelen motiveren: immers, een persoon kan met hetzelfde oordeel niet tegelijk een overtuiging uitdrukken en een motivatie, omdat beide een tegengestelde verhouding veronderstellen van de geest tot de wereld. (ofwel een tegengestelde ‘direction of fit’). Een persoon is psychologisch niet in staat om zich tegelijkertijd op twee tegengestelde manieren tot de wereld te verhouden.

Ontologisch zijn beide proposities ook niet verenigbaar met elkaar. Volgens de derde propositie zijn overtuigingen en verlangens ‘onafhankelijke existenties’, zij verschillen dus wezenlijk van elkaar en daarom kan dezelfde uitspraak niet tegelijk naar een overtuiging en een verlangen verwijzen. Een morele uitspraak kan niet tegelijk een overtuiging zijn en een verlangen uitdrukken, omdat overtuigingen en verlangens ontologisch van elkaar verschillen.

De crux van het morele probleem zit dus vooral in de bijzin van de derde propositie, waarin wordt geponeerd dat overtuigingen en verlangens twee onafhankelijke existenties zijn. Het is onmogelijk om tegelijk te beweren dat een moreel oordeel een overtuiging uitdrukt en een verlangen, omdat beide verschillende zaken zijn, en psychologisch verschillende verhoudingen tussen de mens en de wereld veronderstellen. Dit is een probleem, volgens Smith, omdat beide soorten theorieën zo goed aansluiten bij een belangrijk aspect van het morele leven. We kunnen niet zó maar het belang bagatelliseren van de opvatting dat morele oordelen overtuigingen uitdrukken, evenmin kunnen we gemakkelijk weggkomen met de opvatting dat de connectie tussen moraal en motivatie irrelevant is: zowel cognitivisten als non-cognitivisten wijzen op een belangrijk aspect van de wijze waarop we dagelijks met morele oordelen omgaan. Maar geen van beide is in staat om beide eigenschappen een plaats te geven in een coherente opvatting van het morele oordeel. Smith concludeert daarom dat het lijkt of de moraliteit zélf incoherent is:

‘The idea of morality looks like it may very well be incoherent, for what is required to make sense of a moral judgment is a strange sort of fact about the universe: a fact whose recognition necessarily impacts upon our desires. But the standard picture of human psychology tells us that there are no such facts. Nothing could be everything a moral judgment purports to be.’(MP 11)

Heeft Smith gelijk? Moeten we uit zijn uiteenzetting over het morele probleem inderdaad concluderen dat het idee van moraliteit incoherent is, ofwel dat onze alledaagse omgang met

⁴⁸ Smith verdedigt deze visie op verlangens en overtuigingen in termen van ‘directions of fit’, in contrast met een fenomenologische benadering. Het heeft voordelen tegenover deze benadering omdat de fenomenologie verlangens verbindt aan een specifiek gevoel, een ervaring. Maar we zijn volgens Smith heel vaak gemotiveerd zonder dat we iets ervaren. Hij geeft daarom de voorkeur aan deze meer metaforische benadering. Zie MP 104-116

⁴⁹ Zie Smiths visie in hoofdstuk 4 van zijn boek. McNaughton legt zijn visie op motivatie uit in hoofdstuk 7; op MV 117 geeft hij ook aan door Michael Smith te zijn geïnspireerd voor zijn onderscheid tussen verlangens en overtuigingen.

morele oordelen dat is? Ik denk het niet. Als Smiths morele probleem iets laat zien, dan is het wel dat de eerste twee proposities met elkaar conflicteren in het licht van de Humeaanse ‘standaardvisie’ op de menselijke psychologie. Het probleem lijkt dus eerder te liggen bij het theoretisch kader waarmee ethici de ervaringen doorgaans interpreteren. Als we ervan uitgaan dat overtuigingen en verlangens onafhankelijke existenties zijn en psychologische verhoudingen tot de wereld die elkaar uitsluiten, dan is het inderdaad onmogelijk uit te leggen hoe een moreel oordeel tegelijk een overtuiging is én motiveert. Maar sluiten overtuigingen en motivaties elkaar ook werkelijk uit?

Over deze vraag gaat dit hoofdstuk. Hier zal ik eerst focussen op de interpretatie van het morele oordeel en laten zien hoe daarin met deze tegenstelling kan worden omgegaan. Eerst zal ik ingaan op een discussie over cognitivisme en non-cognitivisme zoals dat in de twintigste eeuw heeft plaatsgevonden, waarbij ik de filosofen Philippa Foot en Richard Hare als representanten van die discussie neem. Ik kies voor deze auteurs omdat zij ook op elkaars werk reageren en een belangrijke rol hebben gespeeld in de debatten over dit onderwerp. Daarna zal ik MacIntyre’s interpretatie van het morele oordeel presenteren. De behandeling van de Humeaanse handelingstheorie die een cruciale rol speelt in het morele probleem stel ik uit tot het volgende hoofdstuk.

b. Discussie tussen non-cognitivisme en cognitivisme

Als we naar de geschiedenis van de ethiek in de twintigste eeuw kijken dan lijkt het of overtuigingen en motivaties elkaar inderdaad uitsluiten. Non-cognitivisme is tot ver in de jaren zeventig de meest gangbare interpretatie van het morele oordeel geweest. Dat betekent dat auteurs de eerste propositie van het morele probleem van Michael Smith –waarin wordt geponeerd dat morele oordelen overtuigingen uitdrukken over de wereld- breed hebben ontkend of genegeerd, terwijl ze wel de tweede en derde propositie onderschrijven. De tweede propositie drukt uit dat oordelen een motivatie uitdrukken om te handelen, en dat is precies wat deze auteurs beweren. Volgens hen is een moreel oordeel de uitdrukking van een persoonlijke verhouding tot de wereld, die een bereidheid uitdrukt om op een bepaalde manier te handelen. Daarnaast doen ze met hun oordeel ook een aanbeveling of geven een advies om te zorgen dat ook anderen dat type handelingen gaan verrichten. Morele oordelen verwijzen dus naar wat de spreker met de wereld wil en drukt uit hoe hij of zij de wereld zou willen veranderen.⁵⁰

Deze benadering past ook goed bij de Humeaanse handelingstheorie, die in de derde propositie van Smiths morele probleem naar voren komt. De Humeaanse theorie gaat uit van een tweedeling tussen feiten en waarden, overtuigingen en verlangens. Zeggen dat morele oordelen de uitdrukking zijn van een verlangen, plaatst ze onproblematisch aan de kant van de waarden in de dichotomie tussen feiten en waarden.

Concrete versies van non-cognitivisme, zoals het emotivisme van A.J. Ayer en C.L. Stevenson en het prescriptivisme van Richard Hare hebben een ontstaansgeschiedenis in de zogenaamde ‘linguistic turn’ die aan het begin van de twintigste eeuw plaatsvond in de analytische ethiek. Deze omslag hing direct samen met de belangrijkste bewering uit het boek

⁵⁰ Sayre-McCord drukt dit goed uit in het volgende citaat, waarin hij non-cognitivisten instrumentalisten noemt omdat zij moraal gebruiken als instrument om de wereld te veranderen: ‘Our aim, moral instrumentalists say, is not to describe the world but to change it. (..) The point of making moral claims, Stevenson argues, is not to indicate facts but to create an influence. Instead of merely describing people’s interests they change or intensify them. They recommend an interest in an object, rather than state that the interest already exists.’ (p. 8, 1988)

Principia Ethica van G.E. Moore (1905) die op veel auteurs indruk had gemaakt; namelijk, dat goedheid een niet-natuurlijke eigenschap is. Deze loskoppeling van moraal van de natuurlijke wereld werd als een bevrijding ervaren. In respons op dit boek kwamen deze auteurs op het idee om goedheid niet als natuurlijke eigenschap te definiëren, maar uit te leggen in termen van een specifiek taalgebruik. Dit taalgebruik heet ‘evalueren’, maar wordt uitgelegd als een soort emotionele uitroep, gemengd met een praktisch voorschrift. Iets ‘goed’ noemen hebben deze auteurs vervolgens uitgelegd als uitdrukking van de voorkeur van de spreker, die deze voorkeur ook aanbeveelt voor anderen. Het resultaat was een type morele theorie dat morele actoren veel ruimte gaf om te formuleren hoe zij de wereld zouden willen veranderen. Deze vrijheid is een verdienste van deze theorie, net als de vanzelfsprekende relatie die morele oordelen hadden tot de motivaties van de spreker. Immers, als je er vanuit gaat dat morele oordelen de preferenties van een individu uitspreken, dan mogen we verwachten dat hij of zij ook volgens die oordelen handelt.

Maar er kleefde ook een nadeel aan deze non-cognitivistische benadering van het morele oordeel. Deze oordelen hadden namelijk weinig gezag. Een spreker kon weliswaar uitdrukking geven aan zijn of haar eigen morele idealen en commitments, maar kon op geen enkele manier aantonen waarom een ander daar ook naar zou moeten handelen. Met een moreel oordeel kon een subject anderen proberen te inspireren tot dezelfde voorkeuren of emoties, maar niet aantonen waarom die ander de autoriteit van dat oordeel zou moeten aanvaarden. Morele oordelen kunnen in non-cognitivistische theorieën alleen een adviserende functie hebben.

In de tweede helft van de twintigste eeuw is Richard Hare een belangrijke verdediger van non-cognitivismen. Dit geeft hij een prescriptivistische invulling. Morele oordelen bevatten volgens hem in de eerste plaats een praktisch voorschrift om te handelen. Hoewel Hare wel erkent dat er morele uitspraken zijn die lijken op feitelijke oordelen, schrijft hij in *The language of morals* dat er iets belangrijks verloren gaat als je een waardeoordeel als een feitelijk oordeel beschouwt.⁵¹ De uitspraak ‘x is een goed mens’ is weliswaar een feitelijk oordeel -het is een descriptie van x, die ‘waar’ of ‘onwaar’ kan zijn in vergelijking met de feiten- maar het is volgens Hare op zichzelf nog geen echt moreel oordeel. Om te zien dat het een moreel oordeel is heb je een verdere onderbouwing van die uitspraak nodig, die je kunt geven door bijvoorbeeld te zeggen ‘x helpt mensen’. Cognitivisten die een moreel oordeel beschouwen als een descriptie van de feiten, zouden zeggen dat deze onderbouwing niet nodig is, want het feit dat x mensen helpt impliceert dat hij een goed mens is; dat x ‘goed’ is ligt in de betekenis van de term ‘helpen’ besloten, want helpen waarderen we positief. De uitspraak ‘x is een goed mens’ kan volgens cognitivisten dus worden omgezet in de uitspraak ‘x is een mens die andere mensen helpt’.

Maar Hare is het daar niet mee eens. Volgens hem ontbreekt er in de tweede uitspraak iets wezenlijks: namelijk het voorschrijvende element. Als dit er niet in zit verliest het oordeel volgens hem zijn functie als waardeoordeel. Het probleem is volgens Hare dat een persoon best het feit kan beamen dat met de uitspraak ‘x is een mens die andere mensen helpt’ waar is, zonder in te stemmen met het oordeel dat x een goed mens is. Deze persoon accepteert in dat geval dat het feitelijke oordeel ‘x helpt mensen’ waar is, maar wil hieruit niet de conclusie trekken ‘x is een goed mens’ omdat hij ‘helpen’ niet wil aanbevelen. Zonder die aanbeveling is er volgens Hare geen sprake van een waardeoordeel. Een waardeoordeel vereist dat je een bepaalde houding van een oordelaar tegenover de feiten aanbeveelt voor anderen.

⁵¹ Zie p. 91, Hare (1964). Zie ook p. 22-27 in Musschenga (1980) voor een bespreking van de discussie tussen Hare, Foot en Warnock, ofwel tussen prescriptivisme en descriptivisme.

Philippa Foot heeft een interessant weerwoord geformuleerd tegen non-cognitivistisme, en specifiek tegen Richard Hare. Dat komt het beste naar voren in haar artikel 'Moral arguments', waar ze laat zien dat een morele discussie een farce wordt als je denkt volgens Hare's prescriptivisme. Hare wil weliswaar vasthouden aan het idee dat het morele discours rationeel is, en stelt daarom dat de discussie moet focussen op feiten -hij denkt dat mensen die alle feiten grondig hebben bestudeerd, ook tot een goed gefundeerd moreel oordeel moeten kunnen komen- maar kennis van dezelfde feiten leidt niet persé tot hetzelfde oordeel, want uiteindelijk dwingen feiten volgens Hare geen evaluatieve conclusie af. Een evaluatief oordeel is uiteindelijk afhankelijk van de *verhouding* van de oordelaar tot die feiten: personen kunnen verschillende verlangens of belangen hebben die hen de feiten in een verschillend evaluatief licht doen zien.

Dit geeft volgens Foot een heel merkwaardige visie op een morele discussie: immers, het is moeilijk in te zien hoe 'x is goed' een goed gefundeerd moreel oordeel kan zijn in de discussie, en 'x is slecht' een even goed gefundeerd moreel oordeel. Haar verbazing over deze visie van Hare drukt zij uit in het volgende citaat:

'Thus, when Hare describes someone who listens to all his adversary has to say and then at the end simply rejects his conclusion, we want to ask 'How can he?' Hare clearly supposes that he can, for he says that at this point the objector can only be asked to make up his mind for himself. No one would ever paint such a picture of other kinds of argument –suggesting, for instance, that a man might listen to all that could be said about the shape of the earth, and then ask why he should believe that it was round. We should want, in such a case, to know how he met the case put to him: and it is remarkable that in ethics this question is thought not to be in place.'(p. 97, Foot (1978))

Foot vindt het merkwaardig dat volgens Hare verschillende debaters op grond van dezelfde feiten tot verschillende conclusies kunnen komen, *en dat al deze conclusies acceptabel zouden zijn*. Dit conflicteert met alle verwachtingen omtrent discussies. Discussies worden hierdoor irrationeel. Non-cognitivistisme haalt de veronderstelling onderuit dat men echt kan nadenken over moraal, en op grond daarvan van mening kan veranderen. Hoewel Hare wel probeert te laten zien dat 'denken' er iets mee te maken heeft, is een moreel oordeel uiteindelijk het resultaat van een verlangen dat een andere bron heeft. Een moreel oordeel vereist volgens hem de aanwezigheid van een gevoel, houding of intentie, en dat gaat voorbij aan de beschrijving van feiten.

Deze kritiek brengt ook MacIntyre's bezwaren tegen het emotivisme in herinnering, die in het vorige hoofdstuk naar voren kwamen. Immers, hij verweet emotivisten dat zij het onmogelijk maken om een moreel debat rationeel naar een eindconclusie toe te leiden. Met een non-cognitivistische interpretatie van een moreel oordeel, is de conclusie van een moreel debat volgens hem niet langer afhankelijk van argumenten. Welke argumenten een debater ook geeft; uiteindelijk maakt dat niet uit voor de conclusie van het debat, omdat morele oordelen afhangen van de verlangens en preferenties van de oordelaars, niet van de argumenten.⁵² Een

⁵² Ook de Britse Aristotelische filosofe Sabina Lovibond steunt die kritiek: non-cognitivistisme getuigt volgens Lovibond van een soort 'zelfmoord van de gedachte'. Zie paragraaf 2 in Lovibond (1984) Lovibond benadrukt ook dat zij niet zo gecharmeerd is van de rebellie en creativiteit als eigenschappen die non-cognitivisten zo hogelijk waarderen, maar liever zou pleiten voor de cultivering van bescheidenheid en aandacht voor de realiteit als eigenschappen

moreel debat is dan geen debat meer, maar een arena waarin mensen expressie geven aan hun persoonlijke emoties en verlangens ten aanzien van aspecten van de wereld.

Foot kiest in 'Moral arguments' een benadering van dit probleem die lijkt op die van MacIntyre. Zij merkt op dat deze visie op debatten niet goed past bij de wijze waarop we gewoonlijk met feiten en waarden in discussies omgaan. In die discussies leiden we uit overtuigingen namelijk heel vaak evaluatieve conclusies af. In 'Moral arguments' geeft ze daarvan een paar voorbeelden: ze beschrijft de situatie waarin je iemands gedrag 'brutaal' noemt of 'aanstootgevend' (in Foots woorden: rude). Om die conclusie te onderbouwen is het volgens haar voldoende om beschrijvingen te geven van feiten omtrent wat iemand doet. De feiten die een observator beschrijft –tijdens een chic diner heel hard boeren, de gastheer in het openbaar steeds tegenspreken en ridiculiseren, voor de grap de rok van een collega omhoog trekken etc...⁵³– zijn in die context voldoende om te concluderen: die persoon is brutaal of zijn gedrag is aanstootgevend.

Het is typerend voor Foots vroege werk dat zij de betekenissen van woorden zoals 'brutaal' of 'aanstootgevend' verankert in de gewoonten van een sociale context. In 'Moral arguments' benadrukt ze dat die context een belangrijke rol speelt bij de evaluatieve interpretatie van feiten. Wat je als 'brutaal' opvat is daarmee geen product van je eigen houding, voorkeur of intentie, maar van de betekenisregels die het gebruik van het woord 'brutaal' regeren in die context. Deze betekenisregels bepalen ook of je je door bepaald gedrag geschokt voelt. Je noemt gedrag 'brutaal' als het volgens de betekenisregels 'brutaal' is. Als iemand het gedrag niet 'brutaal' noemt, dan zou dit veel vragen oproepen: welk gedrag vindt deze persoon dan wel 'brutaal'?⁵⁴ Begrijpt hij wel wat het woord 'brutaal' betekent?

De visie op taal die het uitgangspunt is van haar beschouwingen op de betekenis van 'brutaal' in 'Moral arguments' is afkomstig van Ludwig Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*. Op grond van deze taal filosofie beweert Foot dat woorden betekenis krijgen in een sociale context van taalsprekers. Die betekenis ontstaat in een geschiedenis van interactie tussen taalsprekers en wordt van generatie op generatie overgeleverd. De regels die de betekenis van die woorden regeren ontstaan in die interactieve context en garanderen dat personen elkaar blijven verstaan. Deze regels kunnen dus niet zó maar door een individu worden aangepast; een individu die een woord correct gebruikt, houdt zich aan de betekenisregels.

Dit geldt volgens 'Moral arguments' ook voor morele termen zoals 'rechtvaardig' of 'goed'. Als een individu ineens het woord 'rechtvaardig' gaat gebruiken voor situaties waarin sprake is van ongelijke behandeling van individuen, dan vragen we ons af of hij de betekenis van die term wel snapt. We begrijpen pas wat een individu zegt als hij de woorden gebruikt op de manier die in die context gewoon is; ofwel, als hij zich aan de betekenisregels houdt. Voor het morele debat betekent dit dat verschillende deelnemers aan het debat op grond van een beschrijving van dezelfde feiten, dezelfde conclusies zouden moeten trekken; dus bijvoorbeeld 'dit is onrechtvaardig'. Iemand die een afwijkende conclusie trekt en zegt 'dit is rechtvaardig', kent de betekenis van het woord niet goed. Het is volgens 'Moral arguments' niet acceptabel dat iedere oordelaar voor zichzelf bepaalt hoe de feiten die tijdens het debat

voor een secure morele oordelaar. Zie bijvoorbeeld p.16 en het begin van paragraaf 3 op p.9 in Lovibond (1984)

⁵³ Ik noem hier andere voorbeelden dan Foot, wiens keurige Engelse voorbeelden van 'brutaal gedrag' in mijn context niet als uitingen van een gebrek aan respect zouden gelden. (Ze schrijft bijvoorbeeld dat het brutaal is om een flanelen jasje aan te hebben naar een formeel diner. Ik zou dat geloof ik niet eens opmerken.)

⁵⁴ Zie voor dit voorbeeld p. 102-105 in Foot (1978)

worden voorgeschoteld moeten worden beoordeeld, zoals Richard Hare beweert. De debaters worden geregeerd door dezelfde gebruiksregels van de taal, en dat betekent dat dezelfde feiten tot dezelfde evaluatieve conclusies zouden moeten leiden.

In Foots artikel komen we naar mijn mening een belangrijk argument tegen dat laat zien dat het nodig is om morele oordelen een cognitieve betekenis toe te schrijven. Maar haar uiteenzetting over de betekenissen van morele termen zoals ‘rechtvaardig’ laat ook een nadeel zien van haar benadering. Ze legt de betekenis van morele termen namelijk heel erg vast in de conventies van een gemeenschap van taalsprekers, zonder aandacht te besteden aan de ontwikkeling die taalconventies kunnen ondergaan. Termen zoals ‘rechtvaardig’ bindt ze aan de betekenisregels die in de geschiedenis van de gemeenschap zijn ontstaan, wat haar visie op het morele oordeel een nogal rigide karakter geeft.

In vergelijking met die rigiditeit valt op dat moraliteit bij Richard Hare helemaal niet vastligt. Er is in zijn benadering meer vrijheid voor individuen om te breken met de betekenissen die morele termen in het conventionele taalgebruik hebben gekregen, waardoor er ook meer ruimte is voor ontwikkeling van de morele taal. Wat een oordelaar met haar morele oordeel uitdrukt is louter haar eigen commitment om daarnaar te handelen, en een aansporing voor anderen om hetzelfde te doen, maar de handelswijze die zij voorstelt kan best een nieuwe invulling geven aan wat men volgens de gangbare opvatting ‘rechtvaardig’ noemde. Daarmee wijst Hare denk ik op iets waars, dat stand moet houden in een adequate interpretatie van het morele oordeel.

Zowel Foot als Hare wijst dus op een belangrijke eigenschap van de moraal, die eigenlijk niet verloren mag gaan in een interpretatie van het morele oordeel. Hoe verhoudt Alasdair MacIntyre’s interpretatie van het morele oordeel zich daartoe? Is hij in staat om beide prijszenswaardige elementen van het oordeel te bewaren?

2. MacIntyre’s visie op het morele oordeel

a. MacIntyre’s kritiek op de Aristotelische metafysica in *After virtue*

In Alasdair MacIntyre’s werk komen we een interessante benadering tegen van de twee schijnbaar tegengestelde opvattingen van het morele oordeel. Deze komt het beste naar voren in *After virtue*. In dit boek beschouwt hij het morele oordeel in de context van het praktische leven dat mensen leiden. Hoewel de ethiek die hij hier verdedigt schatplichtig is aan de ethiek van Aristoteles, interpreteert MacIntyre dit praktische leven niet op een metafysische manier. Aristoteles doet dat wel. Om goed zicht te krijgen op de manier waarop hij het morele oordeel wél wil verdedigen, moet daarom eerst duidelijk worden waarom hij die metafysica in *After virtue* verwerpt. Overigens komt hij later op deze beslissing terug, wanneer hij in *First principles, final ends* en in *Dependent rational animals* tóch voor een metafysica pleit. Maar omdat ik denk dat MacIntyre’s antimetafysische benadering van het morele oordeel uit *After virtue* te verkiezen is boven zijn latere metafysica, zal ik hier eerst aandacht aan de argumenten tegen metafysica geven. In hoofdstuk vier zal ik zijn latere metafysica kritisch onder de loep nemen.

MacIntyre’s kritiek op de metafysische biologie van Aristoteles kunnen we vinden in hoofdstuk twaalf van *After virtue*.⁵⁵ Hier schrijft MacIntyre dat Aristoteles onvoldoende beseft in welke mate mensen door hun sociale context zijn gevormd. Zijn metafysische biologie gaat er vanuit dat elk organisme –plant, dier, mens– een voor dat organisme typerende gerichtheid op een doelstelling in zich draagt; ofwel een *telos*. Aristoteles’ ethiek

⁵⁵ Zie vooral AV 158-161

hangt nauw samen met die metafysica, want het 'goede' begrijpt hij altijd in relatie tot die doelstelling: 'goed' is een leven waarin een organisme die *telos* bereikt, en dus alle natuurlijk gegeven eigenschappen optimaal tot ontplooiing brengt. De betekenis van het 'goede' voor mensen komt bij Aristoteles eigenlijk op dezelfde manier tot stand als bij dieren of planten, want ook de capaciteiten van dieren en planten moeten tot ontwikkeling komen om 'goed' te kunnen leven. Het goede van mensen verschilt alleen van dat van andere organismen doordat mensen met andere soorten eigenschappen worden geboren, zoals een capaciteit om te kiezen, te redeneren, om langdurige intieme relaties met anderen aan te gaan en deel te nemen aan het politieke leven van een democratie.

Volgens MacIntyre blijft Aristoteles deze metafysica niet consequent verdedigen. Op het eerste gezicht lijkt zijn *Politica* weliswaar hierop voort te bouwen, want Aristoteles schrijft hier dat mensen de sociale context nodig hebben om capaciteiten te kunnen ontwikkelen die zij nodig hebben om een 'goed' leven te leiden. Maar MacIntyre ziet een discrepantie tussen deze uitspraak in de *Politica* en Aristoteles' bewering in de *Metafysica* dat sommige mensen -zoals barbaren (niet-Grieken), slaven, boeren en handwerklieden (en vrouwen)⁵⁶ - niet kunnen functioneren in de politiek, omdat zij daarvoor van nature ongeschikt zijn. Dat betekent dat eigenlijk alleen mensen zoals Aristoteles zelf -vrije mannelijk burgers die niet hoefden te werken voor hun levensonderhoud- volgens hem geschikt waren voor politiek bestuur. Volgens MacIntyre is dit tegenstrijdig. De *Politica* leert dat mensen moeten deelnemen aan de politiek om capaciteiten te ontwikkelen die zij nodig hebben om een goed leven te leiden, maar dit staat haaks op de *Metafysica* die beweert dat een groot deel van de mensheid niet de benodigde capaciteiten heeft om aan de politiek deel te nemen. De vraag die dit oproept is: hoe kun je voorafgaand aan de deelname aan het politieke bestuur -wat Aristoteles kenschetst als voorwaarde om specifieke capaciteiten te ontwikkelen- bepalen dat sommige mensen deze capaciteiten wel en anderen deze niet bezitten?

Dat is niet mogelijk. En daarom maakt MacIntyre Aristoteles een verwijt. Hij vindt dat Aristoteles onvoldoende inzicht hoe zijn eigen culturele achtergrond zijn waarneming en interpretatie bepaalt. Aristoteles merkt niet op dat de zaken die hij 'goed' noemt voor de menselijke natuur, overeenstemmen met de eigenschappen die in de Griekse polis waarin hij leefde door alle vrije en welgestelde burgers werden gewaardeerd.⁵⁷ Aristoteles waardeert dus alleen die zaken die door mannen van zijn sociale klasse 'goed' worden genoemd, maar ziet niet de kwaliteiten van eigenschappen die mensen in andere sociale posities ontplooiën. Aristoteles drukt dus een visie uit op het 'goede' voor de mens, terwijl hij in feite alleen de waarden en normen articuleert van de sociale groep waartoe hij zelf behoort.

Daarnaast signaleert MacIntyre nog een ander probleem: de ahistoriciteit van Aristoteles' ethiek.⁵⁸ In zijn *Politica* ziet Aristoteles volgens MacIntyre goed in dat de politieke context van de democratische polis onmisbare mogelijkheden biedt voor vrije burgers om capaciteiten te ontwikkelen. Dit wekt de verwachting dat hij ook begrijpt dat

⁵⁶ MacIntyre spreekt hier niet over vrouwen, maar zij werden ook uitgesloten.

⁵⁷ MacIntyre schrijft: "What is likely to affront us -and rightly- is Aristotle's writing off non-Greeks, barbarians and slaves, as not merely not possessing political relationships, but as incapable of them. With this we may couple his view that only the affluent and those of high status can achieve certain key virtues, those of munificence and of magnanimity: craftsmen and tradesmen constitute an inferior class, even if they are not slaves. Hence the peculiar excellences of the exercise of craft skill and manual labor are invisible from the standpoint of Aristotle's catalogue of the virtues." (AV 159)

⁵⁸ MacIntyre vindt dit begrijpelijk omdat geschiedschrijving nog geen geaccepteerde praktijk was in Aristoteles' tijd. Maar het heeft wel gevolgen voor zijn theorie, die MacIntyre als hedendaagse Aristoteliaan niet zou willen overnemen.

mensen die geen vrije burgers zijn –maar bijvoorbeeld handwerklieden, boeren, slaven of vrouwen- en die dus worden uitgesloten van deelname aan de politiek, gefrustreerd worden in de ontwikkeling van die capaciteiten. Maar dat ziet Aristoteles niet, want in zijn *Metafysica* beweert hij dat de maatschappelijke positie van een persoon een reflectie is van zijn natuur; handwerklieden, slaven, boeren en vrouwen hebben dus een andere natuur dan vrije burgers en dat maakt hen ongeschikt voor de politiek. Aristoteles heeft daarmee volgens MacIntyre onvoldoende oog voor de obstakels waarop de ontwikkeling van mensen kan stuiten in een samenleving, en dat wijt hij aan zijn gebrek aan historische kennis. Als Aristoteles historische kennis had gehad, had hij kunnen zien dat mensen in het verleden in andere verhoudingen tot elkaar hadden geleefd. Die kennis had hem kunnen leren dat een mens zich op meerdere manieren kan ontplooiën, en dat zijn natuur hem nooit slechts tot één maatschappelijke positie veroordeelt.⁵⁹

Deze argumenten zijn de reden waarom MacIntyre in *After virtue* kiest voor een antimetafysische, gesocialiseerde visie op de menselijke natuur. De rollen en beroepen die mensen uitoefenen zijn volgens hem geen contingente toevoeging aan een essentiële menselijke natuur: ze maken dat mensen verschillende levens leiden en bepalen daarmee wie iemand is. 'Menszijn' bestaat volgens *After virtue* in de uitoefening van die rollen; we kunnen niets zeggen over wat aan die rollen ontstijgt of wat eraan vooraf gaat, zoals hij in het volgende citaat ook schrijft.⁶⁰

'(..) man without culture is a myth. Our biological nature certainly places constraints on all cultural possibility; but a man who has nothing but a biological nature is a creature of whom we know nothing. It is only man with practical intelligence –and that, as we have seen, is intelligence formed by virtues- whom we actively meet in history.' (AV 161)

MacIntyre maakt in dit citaat melding van 'beperkingen' die de biologische natuur van mensen oplegt aan de cultuur, maar hij gaat hier in *After virtue* verder niet op in. Later doet hij dat wel in *Dependent rational animals*. Ook Philippa Foot besteedt in haar latere *Natural goodness* (2001) aandacht aan de mogelijkheden en beperkingen die de natuur oplegt aan de menselijke ontwikkeling van moraal. In *After virtue* is MacIntyre meer geïnteresseerd in een herinterpretatie van de Aristotelische ethiek in de context van het praktische leven. Een van de resultaten van die herinterpretatie is dat hij morele oordelen weliswaar begrijpt in de context van Aristoteles' functionele definities, maar die definities géén metafysische betekenis toeschrijft, maar een sociale.

b. De prima facie betekenis van 'goed'

MacIntyre presenteert zijn interpretatie van het morele oordeel in relatie tot het 'is-ought' probleem van David Hume, dat luidt dat het logisch onmogelijk is om uit premissen die feiten formuleren, een evaluatieve conclusie af te leiden. Wie dit wel doet begaat volgens Hume een logische fout, en verdedigt dus een onhoudbare theorie.

Dit is vooral voor cognitivisten een obstakel, want zij gaan er vanuit dat morele oordelen iets zeggen over de feiten, terwijl die oordelen tegelijk ook aangeven hoe we moeten

⁵⁹ MacIntyre schrijft: "Aristotle did not understand the transcendence of the *polis* because he had little or no understanding of historicity in general. Thus a whole range of questions cannot arise for him including those which concern the ways in which men might pass from being slaves or barbarians to being citizens of a *polis*. Some men just *are* slaves 'by nature', on Aristotle's view." (AV 159/160)

⁶⁰ Deze gedachte ontleent hij aan de pre-socratici. Zie AV 57 en hoofdstuk 10

handelen. Zij zijn dus het meest geneigd om in hun redeneringen feiten met waarden te verbinden, en willen deze zelfs met elkaar verbinden in de interpretatie van één enkel oordeel: het morele oordeel. Maar volgens Hume kan één en dezelfde uitspraak nooit beide functies vervullen. Hij maakt dan ook een onderscheid tussen uitspraken die overtuigingen uitdrukken over de feiten en uitspraken die verlangens uitdrukken en die gaan over waarden. Bij hem is er sprake van een scherp onderscheid tussen feiten en waarden, die doorgaans de 'fact-value split' wordt genoemd.

MacIntyre stelt dat deze 'split' niet moeilijk is te overbruggen. Hume's argument is volgens hem weliswaar logisch juist, maar zegt niets over de wijze waarop mensen dagelijks argumenteren. We leiden in het dagelijks leven namelijk heel vaak evaluatieve conclusies af uit feitelijke premissen. Als we bijvoorbeeld een horloge beoordelen, dan concluderen we uit feitelijke overtuigingen zoals 'dit horloge geeft de tijd niet precies aan' en 'dit horloge is te zwaar om aan een pols te dragen' het volgende: 'dit is een slecht horloge'. En uit de overtuigingen 'hij krijgt een betere prijs voor zijn oogst dan de boeren in de omgeving' en 'hij heeft het meest effectieve programma voor het vruchtbaar maken van overbelaste grond' kunnen we concluderen: 'hij is een goede boer'. Wat volgens het Humeaanse argument onmogelijk is, doen we volgens MacIntyre iedere dag. Het is typerend voor de wijze waarop we dagelijks tegen de wereld aankijken.

MacIntyre geeft concepten zoals 'horloge' en 'boer' een specifieke naam. Het zijn 'functionele concepten'. Over de inhoud hiervan kunnen we geen overtuiging vormen, zonder te verwijzen naar een context waarin mensen er een praktische relatie toe hebben. Wat een 'horloge' is kunnen we bijvoorbeeld niet begrijpen door louter feitelijke kenmerken te noemen zoals de vorm, het materiaal, het gewicht of de kleur, of de wijze waarop het mechaniek werkt; een typering moet ook expliciteren hoe horloges behoren te functioneren in het gebruik. MacIntyre drukt dat als volgt uit:

'Such concepts are functional concepts; that is to say, we define both 'watch' and 'farmer' in terms of the purpose or function which a watch or a farmer are characteristically expected to serve. It follows that the concept of a watch cannot be defined independently of the concept of a good watch nor the concept of a farmer independently of that of a good farmer; and that the criterion of something's being a watch and the criterion of something's being a good watch – and so for 'farmer' and for all functional concepts- are not independent of each other.' (AV 58)

Een functioneel concept verwijst naar een object, een beroep of sociale rol die we typeren door te verwijzen naar een combinatie van motivaties, overtuigingen en evaluaties. Dit is het geval bij boeren en horloges, maar ook bij vele andere termen zoals 'verpleger', 'politicus', 'bakker', 'echtgenoot' of 'moeder'. Deze woorden verwijzen naar beroepen of rollen die mensen in de samenleving vervullen. Maar het valt op dat we niet goed kunnen uitdrukken wat een 'politicus' of een 'moeder' is zonder iets te zeggen over de wijze waarop zij behoren te functioneren. En het is moeilijk voorstelbaar hoe we kunnen vaststellen hoe iemand behoort te functioneren, als niemand daar behoefte aan heeft. In een functioneel concept zijn zowel overtuigingen als verlangens als ook evaluaties geïmpliceerd.

MacIntyre isoleert met de term 'functionele definitie' een specifiek soort eigenschappen van de wereld. De zaken die door deze definities worden geïsoleerd verbinden een overtuiging onmiddellijk met een waardering en een motivatie. Hoe dat werkt kan volgens MacIntyre het beste worden uitgelegd aan de hand van een Aristotelische teleologie: dit soort concepten zijn gericht op een *telos*, een doelstelling. Zie bijvoorbeeld het volgende citaat:

‘Within the Aristotelian tradition to call x good (..) is to say that it is the kind of x which someone would choose who wanted an x for the purpose for which x’s are characteristically wanted. To call a watch good is to say that it is the kind of watch which someone would choose who wanted a watch to keep time accurately (rather than, say, to throw at a cat). The presupposition of this use of ‘good’ is that every type of item which it is appropriate to call good or bad –including persons and actions- has, as a matter of fact, some given purpose or function. To call something good therefore is also to make a factual statement. (..) Within this tradition moral and evaluative statements can be called true or false in precisely the way in which all other factual statements can be so called.’ (AV 59)

Als we iets 'goed' noemen, stelt MacIntyre hier, dan doen we een feitelijke uitspraak over iets in het licht van het doel of de functie die het dient. Een evaluatief oordeel verwoordt dus een overtuiging met een 'mind-to-world fit', want de bewering dat dit een goed horloge is of dat een slechte boer moet passen bij de realiteit. Als iemand zegt 'dit is een goed horloge' en het klokje loopt niet, of er mist een wijzer, dan zullen we met recht zeggen dat die uitspraak onwaar is. De overtuiging strookt niet met de feitelijke kenmerken van het horloge.

Maar we kunnen zo'n feitelijke bewering over een horloge alleen verifiëren of falsifiëren, als we veronderstellen dat mensen er een praktische verhouding toe hebben met een 'world-to-mind fit': we kunnen namelijk alleen begrijpen wat een goed horloge is als we ook snappen waarom mensen in het dagelijks leven graag een horloge gebruiken. Zonder te verwijzen naar het verlangen -of de noodzaak- om in onze sociale wereld de tijd te kennen, zouden we niet kunnen begrijpen wat een horloge is, noch zouden we kunnen zeggen wat een horloge 'goed' of 'slecht' maakt. De feitelijke constatering over horloges zegt dus meteen ook iets over verlangens en evaluaties.

In deze passages isoleert MacIntyre een specifiek *onderdeel* van de realiteit; namelijk een functioneel deel. We zouden uitspraken over functionele concepten 'feitelijk' kunnen noemen, maar ze kunnen niet goed worden ingedeeld in de Humeaanse tweedeling tussen feiten en waarden, want ze horen thuis aan allebei de kanten van deze 'fact-value split'. We kunnen namelijk niet zeggen wát een horloge, een boer of een moeder is, zonder iets te zeggen over hoe deze behoren te zijn.

Evaluatieve oordelen -waaronder ook de morele oordelen- moeten we volgens MacIntyre beschouwen als overtuigingen over functionele aspecten van de wereld. Ze stellen dus de waarde vast van een handeling, eigenschap of situatie in het licht van een functioneel concept. Het gaat altijd om de waarde van iets *als* eigenschap van een horloge of boer, of *als* handeling van een architect of filosoof. Om een evaluatief oordeel te begrijpen, moeten we het beschouwen in relatie tot het doel of de functie van iets, zoals bijvoorbeeld van horloges, boeren, architecten of filosofen.

Met deze functionele definities laat MacIntyre zien dat we evaluaties altijd vanuit een praktisch perspectief moeten bezien. Hoewel het volgens de gangbare Humeaanse psychologie onmogelijk is om een overtuiging te hebben die motiveert –want overtuigingen en verlangens vereisen een tegengestelde ‘direction of fit’ die psychologisch onverenigbaar is- geeft MacIntyre aan dat dit wel de dagelijkse realiteit is. In praktijken zijn actoren namelijk altijd gericht op een doel, en in het licht van die doelstelling laten feiten hen niet koud. Feitelijke uitspraken als 'de wachtlijsten laten zien dat veel mensen behoefte hebben aan een medische behandeling' of 'zieke mensen willen op tijd worden geopereerd' leveren ook premissen voor de conclusie: 'de lange wachtlijsten in de ziekenhuizen zijn een slechte zaak'. Niemand kijkt in onze wereld gek op van een dergelijke deductie, want deze feiten wijzen voor ons op een probleem.

Door functionele definities te introduceren laat MacIntyre zien dat mensen feitelijke uitspraken in een praktische context op een specifieke manier interpreteren. Zij doen dat in relatie tot doelstellingen die in hun context als verlangenwaardig worden beschouwd. Met betrekking tot die doelen zijn sommige standen van zaken een obstakel, anderen juist een hulp, en dat bepaalt de wijze waarop we ze beschouwen. Vanuit een praktisch perspectief gezien is een overtuiging over hoe de wereld is dus nooit neutraal. Zij verschijnt als iets dat gunstig of ongunstig is in relatie tot een streven naar doelen.⁶¹

Dit bepaalt de *prima facie* betekenis van 'goed' en is het uitgangspunt van iedere evaluatie die mensen maken met betrekking tot hun handelen. Maar de vraag is nu natuurlijk: hoe onderscheiden we morele betekenissen van 'goed' van andere evaluaties? Het is typerend voor Aristotelische benaderingen van ethiek die moraal beschouwen als onderdeel van de praktische rationaliteit, dat zij geen scherp onderscheid maken tussen morele en non-morele betekenissen van 'goed'. Bij MacIntyre is dat ook zo. Maar hij schetst in *After virtue* in elk geval een scala van onderscheidingen tussen verschillende betekenissen van 'goed', die laten zien in welke richting we morele betekenissen van 'goed' moeten zoeken.

c. Morele evaluaties en non-morele evaluaties

Niet alle evaluaties die we in een praktisch leven uitvoeren hebben morele betekenis. MacIntyre laat in *After virtue* zien dat we in praktische contexten verschillende betekenissen kunnen hechten aan het woord 'goed'. Hij laat bijvoorbeeld zien dat de betekenis van moraliteit verschilt van zowel de 'externe' als ook de 'interne' betekenis van 'goed'. 'External goods' heten 'extern' omdat ze niet met één praktijk zijn verbonden, maar in verschillende praktijken kunnen worden gewaardeerd. 'Extern' betekent dus 'buiten de praktijk'. Voorbeelden van extern gewaardeerde goederen en bezittingen zijn geld, macht of status, die mensen met verschillende praktijken kunnen verdienen.⁶² Al deze zaken kenmerken zich doordat zij altijd iemands individuele eigendom zijn of bezit. Dat betekent dat als de één het heeft, er voor anderen minder overblijft. Externe 'goods' zijn dus altijd het object van competitie tussen mensen, waarbij er winnaars zijn en verliezers.⁶³ Maar externe 'goods' zijn ook 'extern' omdat ze vooral als instrument dienen om iets te bereiken dat in zichzelf waardevol is. Geld is bijvoorbeeld waardevol als middel om eten te kopen, wat goed is omdat het een behoefte bevredigt.

⁶¹ Charles Taylor onderschrijft deze benadering, hoewel hij niet zozeer spreekt over functionele definities. Hij stemt ook expliciet in met MacIntyre's benadering van het 'is-ought' problem. (Zie p.16 in Taylor, 1994). Overigens denkt Taylor dat dit ook effect heeft op de menswetenschappen. Doordat de menswetenschappen gaan over de mensenwereld kunnen deze ook niet neutral zijn. Zie bijvoorbeeld het artikel *Neutrality in political science* (In: Taylor, 1985) Hierin geeft hij ook aan hoe hij de term 'goed' interpreteert.

⁶² Zie het voorbeeld van het kind dat schaak leert en snoep als beloning krijgt op AV 188. Hier schrijft MacIntyre ook: 'There are always alternative ways for achieving such goods, and their achievement is never to be had only by engaging in some particular kind of practice.' (AV 188)

⁶³ MacIntyre schrijft: 'External goods are (...) characteristically objects of competition in which there must be losers as well as winners. Internal goods are indeed the outcome of competition to excell, but it is characteristic of them that their achievement is a good for the whole community who participate in the practice.' (AV 190/191)

De 'internal goods' heten 'intern' omdat mensen ze binnen een praktijk waarderen, maar ook omdat ze in zichzelf waardevol zijn.⁶⁴ Met het woord 'internal goods' verwijst MacIntyre naar de kennis en vaardigheden die mensen in een praktijk ontwikkelen, en die hen in staat stellen om de doelstelling van de praktijk te bereiken. Een goede uitoefening van de praktijk is volgens MacIntyre in zichzelf goed. Met schaken ontwikkelt men bijvoorbeeld een analytische manier van denken en strategisch inzicht, en de waarde daarvan kan binnen de praktijk goed worden begrepen. Retorische- en onderhandelingskwaliteiten en het vermogen om in een team te werken, zijn capaciteiten die een persoon in staat stellen om goed te functioneren in de praktijk van democratisch politiek bestuur. Deze kwaliteiten kunnen alleen in een praktijk op waarde worden geschat, maar zijn ook voor de gemeenschap als geheel van belang. Voor een gemeenschap zijn vakmensen belangrijk, die zorgen dat de praktijken waaruit de gemeenschap bestaat, goed functioneren.⁶⁵ Van mensen met interne kwaliteiten profiteert volgens MacIntyre dus de hele gemeenschap.

MacIntyre identificeert deze beide betekenissen van 'goed' dus in relatie tot praktijken. Beide soorten 'goods' identificeren specifieke soorten doelstellingen die men met praktijken kan nastreven: de externe doelen zijn minder nauw met specifieke praktijken verbonden dan de interne. Maar beide kan men 'goed' noemen doordat ze iets karakteriseren dat mensen in het dagelijks leven nastrevenswaardig vinden. Beide soorten 'goods' veronderstellen dus een praktische kijk op de wereld, die teleologisch is: in het praktische leven zijn mensen altijd op doelen gericht.

MacIntyre legt de status van de verschillende betekenissen van 'goed' in relatie tot moraliteit niet uit. Dat is een beetje een frustrerende leemte in zijn ethiek. Ik denk dat MacIntyre die bewust heeft laten vallen, omdat hij geen scherpe grenzen tussen de verschillende betekenissen van 'goed' wil trekken. De overtuigingen van een actor over wat 'goed' is en welke betekenis van 'goed' morele waarde heeft, is namelijk voortdurend in ontwikkeling. De praktijken spelen volgens MacIntyre een grote rol bij de vorming van morele oordelen. Praktijkdeelnemers die zich bezighouden met de realisering van de interne kwaliteiten die bij een praktijk horen, proberen 'goed' te functioneren als schaker, als voetballer of als architect. De doelstellingen die zij op deze manier nastreven bieden hen volgens MacIntyre ook een eerste antwoord op de vraag wat 'goed leven' inhoudt. In de eerste fasen van de morele ontwikkeling kunnen de interne 'goods' dus samenvallen met de opvatting van de actor van het goede leven. De praktijk fungeert in zijn werk als het startpunt van het morele onderzoek dat is gericht op de karakterisering en de realisering van het goede leven.

Maar dat startpunt is nog niet de finish. De zoektocht naar het goede leven kenmerkt zich juist doordat deze praktijken ontstijgt. Mensen kunnen aan de hand van hun bevindingen over het goede leven de interne 'goods' kritiseren. Een 'goed leven' leiden impliceert immers

⁶⁴ MacIntyre schrijft over deze 'goods': 'We call them internal (..) because they can only be identified and recognized by the experience of participating in the practice in question. Those who lack the relevant experience are incompetent thereby as judges of internal goods.' (AV 188/189) (MacIntyre schrijft hier ook dat we ze alleen in relatie tot een specifieke praktijk -zoals het schaakspel- kunnen specificeren, maar dit lijkt mij een implicatie van het feit dat ze alleen in relatie tot een praktijk kunnen worden geïdentificeerd.)

⁶⁵ MacIntyre typeert de interne 'goods' als volgt: 'We call them internal (..) because they can only be identified and recognized by the experience of participating in the practice in question. Those who lack the relevant experience are incompetent thereby as judges of internal goods.' (AV 188/189) (MacIntyre noemt hier twee redenen, maar de eerste overlapt naar mijn mening met de tweede, daarom noem ik er maar een).

ook dat je kunt kiezen tussen praktijken. Praktijken kunnen tegenovergestelde eisen stellen aan een individu. Een persoon kan bijvoorbeeld tegelijk moeder zijn en architect. Excellentie in de architectenpraktijk kan vereisen dat zij een periode bij een architectenbureau in Chicago gaat werken, terwijl haar moederschappraktijk van haar vraagt om haar kind een stabiele en veilige woonplaats te geven met vertrouwde mensen in de omgeving. De evaluatieve maatstaven van beide praktijken vereisen dus andere handelingen van haar. Een reflectie op het goede leven geeft een individu een maatstaf om praktijken tegen elkaar af te wegen, en ook om te beoordelen of een bepaalde praktijk wel een plek in zijn of haar leven verdient.⁶⁶

Op grond van MacIntyre's uiteenzetting over de plaats van praktijken in het morele onderzoek, ben ik geneigd om een onderscheid te maken tussen goed in 'internal goods' en goed in morele zin. Een morele evaluatie geeft aan wat 'goed' is in relatie tot een reflectie op het goede leven als geheel, terwijl interne kwaliteiten alleen aangeven wat goed is om de doelstellingen van praktijken te realiseren. De doelstelling van een praktijk kan ook morele waarde hebben, maar óf dat zo is kunnen mensen pas beoordelen in het licht van een visie op het goede leven als geheel. Een morele evaluatie vraagt dus altijd een breder perspectief dan alleen die van één praktijk. Uit MacIntyre's tekst komt in elk geval naar voren dat een moreel oordeel hoger in hiërarchie is dan andere praktische evaluaties, en gaat over het leven als geheel in plaats van over een onderdeel.

Dat betekent dat op basis van een visie op 'goed leven' ook kan blijken dat praktijken moeten worden gereviseerd. De rigiditeit die we tegenkwamen in de benadering van Philippa Foot in 'Moral arguments' is hier dus afwezig.⁶⁷ Wat goed is in concrete contexten hoeft dat nog niet te zijn in het licht van een visie op het goede leven die de context overstijgt. Tegelijk wijzen morele oordelen toch op aspecten van de wereld; ze drukken overtuigingen uit over wát het goede leven inhoudt en hoe dat moet worden gerealiseerd. MacIntyre kiest voor een cognitivistische interpretatie van morele oordelen, maar laat tegelijk ruimte voor individuen om aan de hand van hun eigen onderzoek naar het goede leven te komen tot herinterpretaties van wat tot noch toe 'goed' werd geacht in de eigen sociale context. Daarmee weet hij in zijn cognitivistische benadering van moraliteit ook iets te behouden van de aantrekkelijke vrijheid die morele actoren hadden in de prescriptivistische benadering van Richard Hare, om de moraal van hun sociale context te herinterpreteren en te wijzigen.

Het valt op dat MacIntyre het morele onderzoek in *After virtue* verbindt aan een proces van interne deliberatie van individuen. Deze individuen zijn altijd lid van een sociale gemeenschap, die hen de kaders biedt waarin morele woorden betekenis krijgen. Maar in de loop van hun ontwikkeling verwerven ze meer zelfstandigheid ten opzichte van die wereld, en zijn ze ook in staat om afstand te nemen van (aspecten van) die wereld. Hoewel morele oordelen dezelfde structuur hebben als andere praktische evaluaties, omdat ze allemaal gericht zijn op een telos, zijn we hier ver verwijderd van de functionele definities: het functioneren van bijvoorbeeld horloges wordt beoordeeld in relatie tot de context van horloge-gebruik, maar of iemand 'goed leeft' kan hij of zij alleen bepalen in relatie tot zijn of haar eigen inzicht in wat 'goed leven' is.

Omdat morele inzichten het resultaat moeten zijn van een persoonlijke zoektocht, is het ook niet zo vreemd dat MacIntyre niet vastlegt wat voor evaluatieve standaard 'moreel' is. Dat moet iedereen zelf beoordelen op grond van een persoonlijke queeste naar het goede

⁶⁶ MacIntyre noemt dit argument op pagina AV 201/202.

⁶⁷ Overigens corrigeert Philippa Foot wat dit betreft haar eigen inzichten uit *Moral arguments* in *Natural goodness*, p. 26/27, Foot (2001) Ze benadrukt hier dat morele inzichten alleen het resultaat kunnen zijn van een zelfstandige reflectie.

leven die start in het eigen concrete leven.⁶⁸ Zijn uiteenzetting over de queeste naar het goede leven is door deze omissie eigenlijk heel procedureel, en dat is opmerkelijk omdat hij zich verzet tegen procedurele benaderingen van ethiek. Ook in MacIntyre's werk vinden we alleen een uiteenzetting over wát de structuur is van het morele onderzoek, zonder dat hij expliciteert welke inhoudelijke onderwerpen daarin aan de orde zouden moeten komen. Het lijkt erop dat de queeste volgens MacIntyre te persoonlijk is om dat te kunnen doen. Omdat het startpunt zó nauw is verbonden met de praktijken waaraan een onderzoeker deelneemt, en de vragen die hij of zij onderweg tegenkomt zo typerend voor zijn of haar levensloop, kan een ethicus nooit iets zinnigs zeggen over wat de resultaten zouden (moeten) zijn van dat onderzoek. De concrete problemen en conflicten die een persoon in het alledaagse leven tegenkomt bepalen hoe het morele onderzoek verloopt.

De functie van theorie is in het morele onderzoek volgens MacIntyre dus beperkt. Onderzoekers kunnen zich weliswaar laten inspireren door theoretische inzichten in de wijze waarop mensen een goed, evenwichtig leven leiden, maar het morele onderzoek dat zij uitvoeren is uiteindelijk door en door verbonden met hun ervaringen in praktijken. Om deze verbondenheid met praktijk-ervaringen te benadrukken en noemt MacIntyre het onderzoek ook een 'quest' en niet 'research', wat een veel theoretischer en academischer betekenis heeft.⁶⁹ 'Queeste' is een middeleeuwse term die wordt gebruikt voor onderzoek die in de eerste plaats gaat over ervaringen. Een queeste heeft geen vooraf gedefinieerd onderzoeksdoel, zoals de geoloog die zoekt naar olie of een mijngraver die zoekt naar goud. Het onderzoeksdoel van de queeste wordt voortgestuwd door de ervaringen van de onderzoekers in praktijken: de moeilijkheden en vragen die zij in het dagelijks leven tegenkomen bepalen de richting waarin het onderzoek zich voltrekt, en ook de inhoud van de onderzoeksresultaten. Het woord 'queeste' wordt vaak gebruikt voor de zoektocht van monniken naar God, of die van ridders naar de graal; dit onderzoek heeft altijd een doel, en impliceert zowel een ontwikkeling van inzichten als een training van het karakter in een concrete levenscontext.

Het blijft in MacIntyre's betoog dus onduidelijk wat goed leven precies is. Dat moet iedereen zelf uitvinden. Maar ik denk dat we aan zijn werk wel een paar eisen kunnen afleiden omtrent het type argumentatie dat we mogen verwachten. Iemand die zegt 'Ik moet borstvoeding geven, want goed moederschap vereist dat' zegt alleen iets over de doelstelling van een praktijk. Een moreel oordeel vergt een ander type argumentatie, die aantoonst dat borstvoeding ook bijdraagt aan het goede leven. Hoewel de verschillende soorten evaluaties met elkaar kunnen overlappen, denk ik dat MacIntyre's *After virtue* aanleiding geeft om morele redenen te onderscheiden van andere praktische redenen om iets te doen of te laten, doordat ze gaan over het goede leven.

Dit betekent natuurlijk niet dat elk oordeel dat met morele argumenten wordt ondersteund ook door iedereen moet worden aanvaard, of voor altijd vast staat. Er is discussie mogelijk over ieder moreel oordeel dat wordt geveld. Elk moreel oordeel is het resultaat van

⁶⁸ Dat is het eerste kenmerk van het morele onderzoek dat MacIntyre een queeste noemt. In de volgende passage stelt hij dat deze queeste begint met vragen die voortkomen uit de concrete context van de onderzoeker: '(...) without some at least partly determinate conception of the final *telos* there could not be any beginning to a quest. Some conception of the good for man is required. Whence is such a conception to be drawn? Precisely from those questions which led us to attempt to transcend that limited conception of the virtues which is available in and through practices.' (AV 219)

⁶⁹ Op AV 219 geeft MacIntyre twee kenmerken van de middeleeuwse queeste, die ik ook in deze passage beschrijf.

een persoonlijke zoektocht, die zich voltrekt op grond van persoonlijke ervaringen in praktijken. Over een oordeel als ‘Borstvoeding draagt bij aan het goede leven, dus je moet borstvoeding geven’, kunnen mensen met elkaar van mening verschillen. En beide partijen kunnen op grond van eigen ervaringen, en sociaal wetenschappelijk en medisch onderzoek argumenten geven voor hun standpunten. In de uitwisseling van argumenten kunnen nieuwe inzichten ontstaan in het nut of de noodzaak van borstvoeding voor het goede leven, waardoor ook de morele betekenis hiervan kan veranderen voor de debaters. Een moreel inzicht evolueert dus met de kennis en ervaring van de oordelaar.

Keer op keer benadrukt MacIntyre de particulariteit van het morele onderzoek. Wat als ‘goed leven’ geldt voor een actor komt tot stand in nauwe samenhang met zijn persoonlijke ervaringen en inzichten. Maar deze particulariteit lijkt te conflicteren met passages in *After virtue* waarin MacIntyre het heeft over de ‘universaliteit’ van oordelen. Deze passages zorgen voor een spanning in zijn ethiek, die moeilijk te interpreteren is. Hoe is particulariteit met universaliteit te verenigen? Ik denk dat we uit het volgende citaat een antwoord op die vraag kunnen ontlelen:

‘Without those moral particularities to begin from there would never be anywhere to begin; but it is in moving forward from such particularity that the search for the good, for the universal consists. Yet particularity can never be left behind or obliterated.’(AV 221)

In dit citaat benadrukt MacIntyre dat de zoektocht naar het goede een proces is. Dit proces begint met particulariteit, maar streeft naar waarheid. Hoewel de waarheidsclaims steeds gebonden zijn aan het specifieke perspectief van de onderzoeker en gevormd zijn in zijn of haar specifieke onderzoeksgeschiedenis, is de waarheid dat zelf niet. De waarheid is universeel. Dat is ook verondersteld als we waarheidsclaims doen: we zeggen dan ‘genocide is wreed en verachtelijk’ of ‘vrijheid is een groot goed’ en gaan er vanuit dat dit niet alleen hier, maar overal van belang is. Hoewel onderzoekers vanuit hun specifieke context en traditie beweren dat iets waar is, pogen ze daarmee iets te zeggen wat universeel waar is. Het streven is gericht op universele waarheid.

Slotbeschouwing

Wat levert dit hoofdstuk op voor het onderzoek van dit boek? Uit de alledaagse morele debatten blijkt dat het voor hedendaagse mensen vaak moeilijk is om hun oordelen te zien als uitdrukkingen van hun overtuigingen. De meeste mensen beschouwen ze eerder als een uitdrukking van hun persoonlijke preferentie. In de metaethiek van de twintigste eeuw is deze non-cognitivistische benadering ook dominant geweest. Aan de hand van de discussie tussen Richard Hare en Philippa Foot heb ik laten zien dat dit non-cognitivisme nadelen heeft. Non-cognitivisme maakt een constructief moreel debat onmogelijk, waarin deelnemers elkaar bestrijden met inhoudelijke argumenten, en er ook op vertrouwen dat zij op grond daarvan in staat zijn om elkaar te overreden. Met een non-cognitivistische interpretatie van het morele oordeel loopt men het risico dat morele debatten niet langer primair draaien rond de inhoud. Op grond van non-cognitivisme is er namelijk geen enkele reden waarom het oordeel dat de één uitspreekt ook autoriteit zal hebben voor anderen.

Maar het non-cognitivisme van Richard Hare heeft ook aantrekkelijke kanten. Ik heb laten zien dat Hare’s benadering veel beter kan uitleggen hoe morele oordelen tot handelen motiveren. Doordat morele oordelen worden opgevat als de uitdrukkingen van een persoonlijke voorkeur, is ook meteen duidelijk waarom degene die dit oordeel uitspreekt ook gecommitteerd is om het in handelingen om te zetten. Daarnaast laat Hare’s theorie veel meer ruimte voor de individuele morele actor om inspirerende morele idealen te formuleren, die

niet reeds in de traditie van de eigen sociale context zijn verankerd. Ik heb laten zien dat de cognitivistische benadering van Foot wat dit betreft een belangrijk nadeel heeft: de betekenisregels aan de hand waarvan morele termen inhoud krijgen maken in haar 'Moral arguments' een onveranderlijke indruk.

De interpretatie die Alasdair MacIntyre in *After virtue* geeft aan het morele oordeel weet naar mijn mening de positieve kanten van beide benaderingen met elkaar te verenigen. MacIntyre verdedigt een cognitivistische visie op het morele oordeel, want morele oordelen drukken volgens hem overtuigingen uit over de wereld. Daarmee zorgt hij dat morele discussies gericht blijven op inhoudelijke argumenten. Door middel van argumentatie moeten de debaters laten zien welk morele oordeel over de wereld het meest adequaat is. De debaters moeten ook bereid zijn om zich te laten overreden door argumenten die laten zien dat zij het zelf mis hebben, of dat hun opvatting moet worden gecorrigeerd.

Aan de andere kant behoudt MacIntyre ook de positieve kenmerken van het non-cognitivisme van Richard Hare. Door morele oordelen te begrijpen als oordelen die gaan over de inhoud van het goede leven als ultiem levensdoel en de instrumentele middelen om dat te bereiken, zijn zij ook direct met motivaties verbonden. Het valt daarom te verwachten dat morele oordelen ook gemotiveerde oordelen zullen zijn: deze oordelen vloeien voort uit hun persoonlijke onderzoeksgeschiedenis, die nauwe samenhangt met hun eigen ervaringen en activiteiten, en zijn gericht op wát goed leven is. Daarnaast hebben morele actoren op grond van hun zelf verworven visie op het goede leven ook de mogelijkheid om de evaluatieve conventies van hun sociale context te herzien. MacIntyre benadrukt dat door te laten zien dat het morele onderzoek de context van praktijken ontstijgt, en het product is van onderzoek dat door individuen wordt uitgevoerd aan de hand van de vragen en problemen die zij in hun eigen leven tegenkomen. Morele inzichten zijn altijd het resultaat van een persoonlijke reflectie, die kan leiden tot een kritiek op conventionele praktijken.

Deze visie op het morele oordeel levert naar mijn mening een goed uitgangspunt om na te denken over morele kritiek. Kritische mannen en vrouwen moeten veronderstellen dat sociale conventies door hun toedoen kunnen veranderen; ook moeten zij er vanuit gaan dat een adequaat oordeel gezag heeft voor anderen, en in principe ook voor hen inzichtelijk is. Als zij niet van deze veronderstellingen uitgaan, is de kritische onderneming bij voorbaat zinloos. MacIntyre's visie op het morele oordeel voldoet aan deze eisen. Daarnaast noodzaakt zijn benadering ook tot bescheidenheid bij critici, want hun oordeel is het resultaat van een persoonlijke zoektocht, die start met de eigen sociaal-culturele achtergrond en voortstuwt door de ervaringen en problemen die zij tegenkomen. Hoewel goede critici de waarheid nastreven, kunnen zij er nooit vanuit gaan dat zij deze op grond van hun eigen onderzoek hebben bereikt.

In dit hoofdstuk heb ik MacIntyre's antimetafysische interpretatie van het morele oordeel van *After virtue* naar voren gebracht in discussie met Michael Smiths samenvatting van de controversen van de hedendaagse metaethiek in 'het morele probleem'. Maar in relatie tot Smiths problematiek heb ik ook een vraag laten liggen, namelijk: wat is MacIntyre's verhouding tot de Humeaanse handelingstheorie? Over die vraag gaat het volgende hoofdstuk. Daar zal ik dieper ingaan op MacIntyre's deugdenethiek, die de visie op het morele oordeel die hier naar voren is gekomen voorziet van een moreelpsychologische ruggengraat.

Hoofdstuk 3

Een correctie van de Humeaanse ‘standaardtheorie’

Idealiter drukken morele oordelen zowel overtuigingen uit over de wereld alsook een motivatie tot handelen. In Alasdair MacIntyre’s interpretatie heeft het morele oordeel ook deze twee eigenschappen. Maar het morele probleem van Michael Smith laat zien dat deze twee eigenschappen van morele oordelen met elkaar conflicteren in het licht van de Humeaanse handelingstheorie die door de meeste ethici als ‘standaard’ wordt aanvaard. Deze theorie legt een handeling uit als een combinatie van een verlangen en een overtuiging, die een contrasterende psychologische verhouding van de actor tot de wereld impliceren: een verlangen heeft een ‘world-to-mind direction of fit’ en een overtuiging een ‘mind-to-world direction of fit’.

Als deze karakterisering van overtuigingen en motivaties klopt, dan is het de vraag of MacIntyre’s interpretatie van het morele oordeel wel houdbaar is. Deze veronderstelt immers dat het voor een actor mogelijk is om een overtuiging over de wereld te hebben, die hem tegelijk tot handelen motiveert. Maar bestaat er wel zoiets als een motiverende overtuiging, of is dat in strijd met wat we doorgaans aannemen dat ‘overtuigingen’ en ‘verlangens’ zijn? En zijn mensen psychologisch wel in staat tegelijk overtuigd te zijn van de morele juistheid van een reden om te handelen en er ook toe gemotiveerd te zijn, gezien het feit dat beide tegengestelde verhoudingen tot de wereld impliceren?

Dit probleem is in het vorige hoofdstuk blijven liggen. Daar is duidelijk geworden dat MacIntyre een heel aantrekkelijke interpretatie van het morele oordeel geeft, door het te plaatsen in de context van het praktische leven. In die context is het niet moeilijk te begrijpen waarom morele oordelen tegelijk overtuigingen uitdrukken over de wereld én ook tot handelen motiveren. Maar MacIntyre’s verhouding tot de Humeaanse handelingstheorie en de bijbehorende Humeaanse psychologie is daar nog niet aan de orde geweest. Dat moet dus in dit hoofdstuk gebeuren, want MacIntyre’s visie op het morele oordeel roept wel vragen op omtrent zijn verhouding tot deze Humeaanse ‘standaardtheorie’.

MacIntyre gaat zelf in zijn boeken nauwelijks in op de Humeaanse handelingstheorie. Dat doet hij alleen in één passage in *Dependent rational animals* waar hij ingaat op Bernard Williams’ verhouding tot die theorie. Maar die passage is heel kort. De visie die MacIntyre hier uiteenzet moet eigenlijk verder worden uitgewerkt om een helder standpunt te kunnen worden. Dat zal ik in dit hoofdstuk proberen te doen. Ik zal daarom eerst Bernard Williams’ visie op de Humeaanse handelingstheorie uiteen zetten, en daarvan de nadelige kanten kritiseren. Daarna probeer ik een alternatieve benadering te formuleren, waarbij ik MacIntyre’s opmerkingen over Williams als uitgangspunt gebruik en verder uitbouw met behulp van de morele psychologie die hij in *After virtue* uitwerkt in de vorm van zijn deugdenethiek. Ik denk dat op grond hiervan duidelijk wordt wat voor herziening van de Humeaanse ‘standaardtheorie’ past bij MacIntyre’s visie op morele oordelen.

Maar voordat ik aan beide auteurs toekom, zal ik eerst uitgebreider uitleggen hoe het debat over morele motivatie in de metaethiek wordt gevoerd en welke rol de Humeaanse handelingstheorie daarin speelt. In het vorige hoofdstuk is dat slechts kort aan de orde gekomen en dat is misschien niet voldoende om het debat te kunnen volgen.

1. De sub-Humeaanse handelingstheorie van Bernard Williams⁷⁰

a. Introductie van het internalisme-externalisme debat

De achtergrond van de discussie over morele motivatie is de 'standaard' handelingstheorie van David Hume. Eigenlijk is deze 'standaardtheorie' niet door Hume zelf bedacht. De theorie die metaethici tegenwoordig 'Humeaans' noemen heeft een paar algemene eigenschappen die direct zijn terug te voeren op David Hume's *A treatise of Humean nature*, maar deze theorie is eigenlijk een eigen leven gaan leiden in de metaethiek. Er zijn verschillende interpretaties van deze handelingstheorie gekomen, die worden samengevat onder de naam 'Humeaanse handelingstheorie'. Deze interpretaties bepalen de structuur van het hedendaagse debat, en daarom is het zinvol om hierop kort in te gaan.⁷¹

Zoals hiervoor al is gezegd, gaat de Humeaanse handelingstheorie er in navolging van Hume vanuit dat er twee soorten psychologische toestanden zijn: verlangens en overtuigingen. Verlangens kenmerken zich door een kracht -een 'push'- die een persoon tot handelen beweegt; zij bieden als het ware een 'motivatiegarantie'. Verlangens motiveren noodzakelijk. Als zij niet zouden motiveren, zouden we niet in staat zijn om ze als verlangen te herkennen. Een uitspraak als 'Ik verlang naar vakantie' spreekt volgens een Humeaans perspectief altijd een motivatie uit om op vakantie te gaan. Als die motivatie er niet was, zouden we niet weten wat deze uitspraak betekende. Overtuigingen, daarentegen, motiveren niet noodzakelijk. We kunnen heel goed duidelijk maken wat een overtuiging is, zonder te verwijzen naar een motivatie. Maar het is wel *mogelijk* dat overtuigingen motiveren. Volgens de Humeaanse theorie is dat afhankelijk van de aan- of afwezigheid van een passend verlangen. Het is dus mogelijk om overtuigingen te hebben zonder een motivatie, maar het is ook mogelijk dat een persoon wél een overtuiging én een verlangen heeft. Overtuigingen motiveren dus contingent.

Een motivatie wordt binnen de Humeaanse theorie dus altijd begrepen als een verlangen. Maar er zijn twee soorten toestanden denkbaar waarin een persoon is gemotiveerd. In de ene is er alleen sprake van een verlangen, dat we moeten begrijpen als een zeer elementaire 'push' zoals een instinct of een neiging. Daarnaast kan een persoon worden gemotiveerd door een combinatie van een overtuiging en een verlangen. Dat is volgens Hume vaak het geval. In zijn eigen handelingstheorie heeft de rede een instrumentele functie: het verlangen gaat uit naar een doelstelling, en de rede vormt overtuigingen over de middelen die leiden tot de realisering van dat doel. De rede kan dus zelf geen inhoudelijke overtuigingen over doelstellingen naar voren brengen. De verlangens –in Humes terminologie 'passies'– bieden de rede inhoud: ze zijn gericht op een doelstelling, en de rede 'dient' hen door te laten zien hoe zij die kunnen bereiken. Een beroemde uitspraak van Hume is dan ook dat de rede de 'slaaf' is van de passies, want zonder een verlangen is de rede nergens op gericht.⁷² De rede blijft passief als zij niet door een passie tot handelen wordt gedreven.

Deze visie op de aard van verlangens en overtuigingen stuurt de metaethische discussies over moreel internalisme en externalisme. Moreel internalisme is de opvatting dat morele oordelen noodzakelijk motiveren. Of hiervan sprake is hangt sterk af van de interpretatie van het morele oordeel. Non-cognitivisten hebben binnen een Humeaans perspectief weinig moeite

⁷⁰ Ik schrijf hier 'sub-Humeaans' omdat Williams zijn eigen handelingstheorie zo noemt.

⁷¹ Ik baseer mij hier op de opvattingen van de Humeaanse handelingstheorie, die naar voren komen bij Michael Smith. Ook heb ik gebruik gemaakt van de eerste hoofdstukken uit Jonathan Dancy (1993) en het inleidende hoofdstuk van Thomas Nagel (1970)

⁷² De beroemde passage uit Hume's *Treatise* die in dat verband vaak wordt geciteerd luidt als volgt: 'Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and to obey them.' (p. 415, Hume 1978)

om hun visie met moreel internalisme te verbinden. Het is niet moeilijk te begrijpen waarom dat zo is, want een non-cognitivist beschouwt een moreel oordeel als de uitdrukking van een verlangen, voorkeur of emotie met een 'world-to-mind direction of fit'. Doordat ze deze 'direction of fit' hebben, motiveren ze volgens de Humeaanse theorie noodzakelijk. De non-cognitivistische interpretatie van het morele oordeel impliceert dus eigenlijk meteen ook moreel internalisme: motiveren is immers datgene wat psychologische toestanden met een 'world-to-mind fit' doen. Als we een moreel oordeel een betekenis geven die in dat schema past, zal deze ook motiveren.

Voor cognitivisten is het binnen een Humeaans perspectief veel moeilijker om een moreel internalistische positie te verdedigen. Zij gaan er vanuit dat een moreel oordeel een overtuiging uitdrukt over de wereld, met een 'mind-to-world direction of fit'. Overtuigingen motiveren volgens de Humeaanse typering niet noodzakelijk, maar alleen contingent als ze worden gecombineerd met een verlangen. Dat betekent dat er situaties kunnen zijn waarin een actor niet is gemotiveerd om volgens zijn of haar morele oordeel te handelen. Als de actor geen verlangen heeft dat past bij de morele overtuiging, zal er ook geen sprake zijn van motivatie. Om te zorgen dat actoren toch handelen volgens hun overtuigingen zullen we dus andere middelen moeten inschakelen om de verlangens moreel te sturen; dat kan bijvoorbeeld door training of educatie, of door sancties op te leggen.

Deze laatste opvatting wordt moreel externalisme genoemd: een morele externalist gaat er vanuit dat een moreel oordeel pas dan motiveert, als het aansluit bij een voorgegeven verlangen. Thomas Nagel legt de structuur waarlangs de discussie tussen moreel internalisme en externalisme verloopt goed uit:

'Internalism is the view that the presence of a motivation for acting morally is guaranteed by the truth of ethical propositions themselves. On this view the motivation must be so tied to the meaning, or truth, of ethical statements that when in a particular case someone is (or perhaps merely believes that he is) morally required to do something, it follows that he has a motivation for doing it. Externalism holds, on the other hand, that the necessary motivation is not supplied by ethical principles and judgments themselves, and that an additional psychological sanction is required to motivate our compliance (...).'⁷³

In dit citaat komt het verschil tussen moreel internalisme en moreel externalisme goed naar voren. En het is ook duidelijk dat non-cognitivism bij een Humeaanse typering van overtuigingen en verlangens altijd internalistisch zal zijn. De stelling dat morele oordelen motiveren is bij non-cognitivisten noodzakelijk 'waar' omdat de betekenis van het oordeel dit direct impliceert. Als we een moreel oordeel als een verlangen karakteriseren, kan het niet anders zijn dan dat zij motiveert. Dat is eenvoudigweg de rol die een verlangen in de Humeaanse handelingstheorie speelt. Maar cognitivisten verkeren in het Humeaanse schema in een nadeliger positie. Volgens hen is het morele oordeel de uitdrukking van een overtuiging, en overtuigingen motiveren niet noodzakelijk, maar contingent als zij samengaan met een motivatie.

Bernard Williams is de enige ethicus die uitgaat van de veronderstelling dat normen en waarden een sociaal-culturele herkomst hebben en die ook expliciet ingaat op de Humeaanse handelingstheorie. Hij accepteert die handelingstheorie. Maar is dat een verstandig besluit?

⁷³ p.7 (Nagel, 1970)

b. Bernard Williams' morele internalisme

Bernard Williams beweert net als Hume dat een handeling alleen kan worden begrepen als een combinatie van een motivatie en een overtuiging, die beide als onafhankelijke existenties moeten worden gezien. Maar zijn karakterisering van overtuigingen en motivaties wijkt ook op een paar punten af van die van de Humeaanse 'standaardtheorie'.

Het eerste verschil is dat Williams het *subjectieve* karakter benadrukt van verlangens en overtuigingen, terwijl Hume ze beschouwt als eigenschappen van mensen in het algemeen. Om te kunnen begrijpen waarom een persoon allerlei handelingen doet -zoals studeren, een relatie beginnen of iedere dag een uur rennen- moeten we volgens Williams iets weten over de drijfveren van dat specifieke individu, die kunnen verschillen van die van andere personen. Deze verlangens zijn deel van een 'subjectieve lijst' -ofwel 'S'- waarin alles thuishoort dat een persoon tot handelen drijft. Formeel beschouwd heten alle componenten van de lijst 'verlangens', maar volgens Williams moeten we ze veel specifieker benoemen door ze te relateren aan een subject. Hij karakteriseert de verlangens op de subjectieve lijst heel breed: ze kunnen emotionele reacties omvatten, maar ook persoonlijke loyaliteiten, projecten en commitments.⁷⁴

Een tweede verschil met Hume is dat Williams een veel uitgebreidere visie biedt op de functies van de rede. Hoewel de rede bij Hume alleen de taak heeft om overtuigingen te vormen over instrumentele relaties tussen middelen en doelstellingen, schrijft Williams haar een veel rijker scala aan 'denk-handelingen' toe, zoals combineren, kritiseren, oplossingen zoeken, herzien, creëren en vooral: voorstellen (imagination). Door te redeneren kan een actor dus niet alleen onderscheiden wat het juiste middel is om een verlangd doel te realiseren, maar ook inhoudelijk van mening veranderen over de doelstellingen die hij of zij nastreeft. Door te reflecteren kan men volgens hem tot andere inzichten komen, waardoor een verlangen verdwijnt, verzwakt of verandert. Dit schrijft hij bijvoorbeeld in het volgende citaat:

'Reflection may lead the agent to see that some belief is false, and hence to realise that he has in fact no reason to do something he thought he had reason to do. More subtly, he may think he has reason to promote some development because he has not exercised his imagination enough about what it would be like if it came about. In his unaided deliberative reason, or encouraged by the persuasions of others, he may come to have some more concrete sense of what would be involved, and lose his desire for it, just as, positively, the imagination can create new possibilities and new desires.' (p. 104/105, Williams, 1981)

Williams legt in zijn handelingstheorie de nadruk op de rijkheid en gevarieerdheid van de wijzen waarop de rede kan functioneren, omdat hij aannemelijk wil maken dat morele oordelen invloed kunnen uitoefenen op de motivatie. Hoewel in het Humeaanse model een reden om te handelen alleen gevormd kan worden op basis van een verlangen, beweert Williams dat de beïnvloeding ook in omgekeerde richting kan plaatsvinden. Dit is erg interessant, want dat zou betekenen dat een inhoudelijke morele reflectie ook een motivatie kan wekken om te handelen.

⁷⁴ Williams schrijft: 'I have discussed S primarily in terms of desires, and this term can be used, formally, for all elements in S. But this terminology may make one forget that S can contain such things as dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects, as they may be abstractly called, embodying commitments of the agent. Above all, there is of course no supposition that the desires or projects of an agent have to be egoistic; he will, one hopes, have non-egoistic projects of various kinds, and these equally can provide internal reasons for action.' (p. 105, Williams, 1981)

Maar helaas blijft Williams bij de uitwerking van deze interessante gedachte in gebreke, waardoor het nergens duidelijk wordt hoe die beïnvloeding precies geschiedt. Het voorbeeld dat hij geeft om de invloed van de rede op de motivaties te illustreren laat namelijk niets zien van de complexe ‘denk-activiteiten’ die hij aan de rede toeschrijft en het toont ook niet aan hoe een inhoudelijke morele reflectie motivaties zou kunnen wekken. Zijn voorbeeld luidt dat een actor zijn verlangen verliest om een glas met vloeistof leeg te drinken als hij uitvindt dat zijn overtuiging dat er gin in het glas zit onwaar is. De actor verliest in dit geval zijn verlangen, omdat hij een andere overtuiging krijgt omtrent de inhoud van het glas: de ware overtuiging dat er benzine in het glas zit geeft de actor een reden om het niet leeg te drinken.⁷⁵ Het verlangen verandert in dit voorbeeld dus onder invloed van de overtuiging.

Het is teleurstellend dat Williams’ theorie net op dit punt weinig uitgewerkt is, want in de rest van zijn artikel blijkt uit niets dat de rede invloed kan uitoefenen op de motivatie. Uit het internalisme dat hij hier uitwerkt blijkt vooral een relatie tussen overtuigingen en motivaties, waarbij de motivatie nooit uit overtuigingen afkomstig is, maar overtuigingen wel door motivaties worden gestuurd. De belangrijkste stelling die hij hier verdedigt is namelijk dat reflecties *noodzakelijk* gemotiveerd zijn, omdat mensen pas over iets gaan reflecteren als zij daartoe een verlangen voelen. Een morele overtuiging motiveert volgens Williams dus omdat deze altijd op basis van de subjectieve lijst met motivaties wordt gevormd. Deze visie komt ook naar voren in het volgende citaat, waarin hij het verschil tussen internalisme en externalisme beschrijft:

‘The internalist view of reasons for action is that (...): A has reason to do f only if he could reach the conclusion to f by a sound deliberative route from the motivations he already has. The externalist view is that this is not a necessary condition, and that it can be true of A that he has reason to f even though A has no motivation in his motivational set that could, either directly or by some extension through sound deliberation, lead him to f.’ (p.25, Williams, 1995)

Dit citaat laat zien dat Williams’ visie op internalisme vasthoudt aan het Humeaanse onderscheid tussen verlangens en overtuigingen. Zijn uitspraak dat een reflectie tot een verandering van motivaties kan leiden, zou de indruk kunnen wekken dat er een nauwe relatie bestaat tussen de gevarieerde denkactiviteiten en de motivaties, of dat overtuigingen zelfs zélf kunnen motiveren, maar deze indruk wordt in de rest van zijn uitleg over het internalisme niet ondersteund. Hij maakt hier duidelijk dat de motivatie altijd afkomstig is van een verlangen: oordelen motiveren omdat een actor ergens over gaat nadenken als hij daartoe wordt gemotiveerd volgens zijn subjectieve lijst met verlangens, oftewel ‘S’. Het verschil met het Humeaanse model is dat volgens Williams overtuigingen *noodzakelijk* motiveren, terwijl deze motivatie in het Humeaanse schema contingent is. Volgens de Humeaanse standaardtheorie kan men oordelen onafhankelijk van verlangens vormen, en zijn ze contingent met een verlangen verbonden; Williams beweert daarentegen dat een actor pas de moeite neemt om ergens over na te denken als hij of zij daartoe een ‘push’ krijgt van een verlangen. Het denkproces start volgens Williams dus weliswaar met een empirisch –en dus contingent- gegeven want niet iedere actor begint met dezelfde lijst motivaties, maar als men eenmaal een overtuiging heeft dan motiveert deze noodzakelijk. De aanwezigheid van een verlangen noemt Williams daarom een noodzakelijke *conditie* voor de oordeelsvorming.

Hoe kan deze visie op moreel internalisme samengaan met de gedachte dat een overtuiging een verlangen kan wekken of veranderen? Williams legt dit niet uit. Maar ik stel met voor dat

⁷⁵ Zie p. 102 (Williams, 1981)

het als volgt werkt. Een subject W heeft verschillende verlangens en elk van die verlangens kan inspireren tot een denkactiviteit. Op grond van het verlangen een interessant artikel te publiceren kan W op het idee komen om een gedachte van collega C zonder verwijzing als die van hemzelf te presenteren, en dus inbreuk te plegen op het intellectuele eigendomsrecht van C. Maar tegelijk kan W ook nog andere verlangens hebben: hij wil carrière maken in de wetenschappelijke wereld en heeft belang bij een goede relatie met C om dat te realiseren. Dit verlangen inspireert een andere denkactiviteit: hij stelt zich voor hoe zijn relatie met C zal verslechteren als hij uit diens gedachtegoed steelt. Deze tweede denkactiviteit zorgt dat W zijn verlangen om te stelen niet in daden omzet. Sterker nog, hij raakt zó van de verwerpelijkheid van zijn aanvankelijke plannen overtuigd, dat hij het verlangen om deze ten uitvoer te brengen totaal verliest.

Ik denk dat Williams zich de relatie tussen verlangens en overtuigingen op deze manier voorstelt. Aan de basis van iedere denkactiviteit staat een verlangen, maar die denkactiviteit kan ook zorgen voor een verandering in de subjectieve lijst van verlangens van een actor. Aan de oorsprong van iedere reflectie staat dus een verlangen –daarom is een verlangen ook een noodzakelijke conditie voor een overtuiging- maar het verlangen kan onder invloed van die reflectie ook veranderen of verdwijnen.

Op het eerste gezicht lijkt deze visie heel plausibel, maar is zij dat ook? Het antwoord op die vraag komt het beste naar voren als we ook kijken naar de manier waarop een argumentatie in een moreel debat zou kunnen leiden tot een verandering in iemands motivaties. Hoe Williams zich dat voorstelt komt naar voren in 'Internal reasons and the obscurity of blame', dat start met een herhaling van de belangrijkste kenmerken van zijn internalisme, namelijk dat de aanwezigheid van een verlangen een noodzakelijke conditie is voor de vorming van een overtuiging. Voor een debat betekent dit dat de vraag óf mensen hetzelfde oordeel aanvaarden grotendeels afhankelijk is van de kwestie óf zij dezelfde verlangens hebben. Nogal cru gezegd: overeenstemming tussen verschillende mensen over een oordeel wordt dan bepaald door de empirisch-contingente aan- of afwezigheid van de juiste motivaties. Het logische gevolg is dat mensen wier lijsten met motivaties niet met elkaar overlappen, niet in staat zijn om dezelfde oordelen te accepteren. Zij kunnen volgens Williams slechts externe oordelen over elkaar vellen.

Deze visie op het morele debat illustreert Williams aan de hand van een voorbeeld over een man die zijn vrouw mishandelt. Hij vraagt zich af hoe we deze man ervan kunnen overtuigen dat dit moreel verwerpelijk is.⁷⁶ Als we hem beoordelen en zeggen 'Het is niet goed' of 'Je hebt geen reden om dat te doen', dan kan de man antwoorden 'Dat kan me niks schelen' en doorgaan met zijn gewelddadig gedrag. Het probleem is volgens Williams dat dit externe oordelen zijn, want de man heeft geen verlangen in zijn subjectieve lijst die hem in staat stelt om het oordeel dat we over hem uitspreken ook te zien als een reden *voor hém* om zijn kwalijke gedrag te stoppen. Op basis van zijn internalisme ontwikkelt Williams een andere strategie: we moeten deze man stimuleren om zélf te reflecteren, beginnend bij zijn eigen motivaties en eindigend bij de conclusie dat hij zich anders moet gedragen. Alleen als hij zélf kan inzien dat zijn gedrag verkeerd is, zal hij er ook iets aan doen. Ook de ervaringswereld van de man in kwestie speelt een rol bij de vorming van zijn overtuigingen, die is geworteld in zijn emoties, loyaliteiten, projecten en commitments.

Deze aanpak maakt een heel strategische indruk, maar geeft ook een nogal onbevredigend gevoel. De aanpak laat namelijk ook zien dat een inhoudelijke argumentatie in een debat niet genoeg is als we een ander willen overtuigen. In zijn eerdere artikel beweerde hij dat een

⁷⁶ Zie p.39 (Williams, 1995)

reflectie ook kan zorgen voor een verandering van de motivatie, hoewel ook die reflectie door verlangens wordt gestuurd. Maar in 'Internal reasons and the obscurity of blame' zien we het duidelijkst de consequenties van dit perspectief. In de context van een gesprek met een ander komt goed naar voren dat de inhoud van een oordeel niet in staat is om een ander van mening te doen veranderen, zoals het geval is in het voorbeeld van de man die zijn vrouw slaat: om een ander van mening te doen veranderen raadt Williams de criticus aan te proberen aan te sluiten bij de verlangens van de ander en hem op grond daarvan te bewegen tot een reflectie die zal leiden tot een verwerping van zijn gedrag. Dat suggereert dat critici zich in debatten niet zozeer moeten richten op de inhoud van overtuigingen, maar eerder de motivaties moeten achterhalen op grond waarvan degene die zij kritiseren oordeelt en handelt. Beginnend bij die motivaties kunnen zij proberen hem of haar te bewegen tot hun opinie. Maar is die aanpak bevredigend?

Williams merkt in 'Internal reasons and the obscurity of blame' op dat zijn benadering wellicht op weerstand zal stuiten omdat deze impliceert dat overeenstemming tussen mensen altijd beperkt is. De mogelijkheden om een ander van mening te doen veranderen worden begrensd door de mate waarin contingente subjectieve lijsten van verlangens met elkaar overlappen. Om de lezer gerust te stellen schrijft hij dat in het dagelijks leven wel vaak aanknopingspunten zijn te vinden om een ander te overreden. Mensen hebben namelijk ook sociale motivaties in hun subjectieve lijst: ze willen bijvoorbeeld door anderen positief worden gewaardeerd. Als een actor het belangrijk vindt hoe anderen over hem denken, dan geeft dat hem een motivatie om zich conform de opinie van anderen te gedragen.

Williams ziet in dit verband een belangrijke rol weggelegd voor de notie 'respect', want actoren hebben volgens hem een verlangen om door anderen die zij zelf respecteren, te worden gerespecteerd.⁷⁷ Bij de man die zijn vrouw mishandelt zou dit idealiter als volgt werken: om hem van gedachten te doen veranderen, kunnen we aansluiten bij zijn verlangen om door ons te worden gerespecteerd. Als dit verlangen onderdeel is van zijn subjectieve lijst, dan zal hij zijn gemotiveerd om een deliberatieve route te volgen, die leidt tot de acceptatie van ons oordeel. Wat eerst een 'extern' oordeel was waarmee hij door ons van buitenaf wordt beoordeeld, wordt dan een intern oordeel waartoe hij ook zelf is geneigd te handelen. Het resultaat is dat de man zijn gedrag door de opinie van zijn criticus laat beïnvloeden. Maar is daarmee voldaan aan onze vereisten aan een moreel debat?

c. Kritiek op het internalisme van Williams

Ik denk het niet. Het probleem is dat Williams doordat hij reflectie op gedrag wil laten beginnen bij een empirisch verlangen, het debat construeert als een gesprek dat *niet* primair draait rond het overtuigen van een ander. Er is reeds door meerdere critici opgemerkt dat dit het effect is van het feit dat Williams te weinig vertrouwen heeft in de capaciteit van de reflectie om een ander met inhoudelijke argumenten tot een ander moreel inzicht te bewegen. Deze interessante kritiek kwam ik bijvoorbeeld tegen bij Michael Smith en Christine Korsgaard, maar wordt in hun werk ook overschaduwd door een preoccupatie met

⁷⁷ Williams argumenteert hiervoor door een parallel te leggen tussen formuleringen waarin afkeuring wordt uitgedrukt, en die waarin een advies wordt uitgedrukt. In beide uitdrukkingen wordt gesuggereerd dat de persoon in kwestie zelf reden heeft om iets te doen. Een uitdrukking van afkeuring is bijvoorbeeld 'Je had je moeten verontschuldigen': de spreker keurt het af dat die persoon dat kennelijk niet heeft gedaan, maar stelt ook dat die persoon *zél*f reden had om het te doen. Er is een handeling die hij *had moeten* verrichten. Als we iemand een advies geven dan gebruiken we een formuleren die hierop lijkt; dan zeggen we bijvoorbeeld 'je zou je moeten verontschuldigen'. In deze zin geeft 'zou moeten' (ought to..) aan dat die persoon *zél*f reden heeft om het te doen. Zie p.41 (Williams, 1995)

relativisme. Zowel Smith als Korsgaard verwijten Williams relativisme en zien in zijn gebrekkige vertrouwen in de capaciteit van de rede om te motiveren daarvan de oorzaak.

Michael Smith heeft zelf veel vertrouwen in de capaciteit van de rede. Hij gaat er vanuit dat mensen als zij ‘volledig rationeel’ zijn –dat wil volgens hem zeggen dat zij inzicht hebben in álle relevante informatie omtrent een handelingsvraagstuk- in staat zijn om tot goede morele oordelen te komen én gemotiveerd raken om volgens die oordelen te handelen. Met deze oordelen moeten andere mensen het wel eens zijn, mits zij óók volledig rationeel zijn en dus ook over alle relevante informatie beschikken. Smith verwijt Williams dat hij deze overeenstemming niet verwacht.⁷⁸ Christine Korsgaards kritiek in haar artikel ‘Skepticism about practical reason’ is vergelijkbaar. Zij schrijft dat Williams –net als Hume- sceptisch is over de praktische rede. Hoewel zij erkent dat Williams de rede veel meer verschillende denkactiviteiten toestaat, die ruimte bieden voor meer inhoudelijke inzichten, is hij volgens haar ook sceptisch over de capaciteiten van de rede omdat hij niet gelooft dat mensen op grond van een inhoudelijke reflectie tot overeenstemming kunnen komen en gemotiveerd kunnen raken om dezelfde handeling te doen.

In respons op deze kritiek reageert Williams vooral op de aantijging een relativist te zijn, niet op de kritiek dat hij te weinig vertrouwen heeft in de rede. Hij verwerpt in ‘Internal reasons and the obscurity of blame’ bijvoorbeeld in zijn reactie op Korsgaard de gedachte dat zijn visie op de connectie tussen morele overtuigingen en motivaties per sé relativisme tot gevolg heeft: het is volgens hem best mogelijk dat mensen empirisch dezelfde motivaties hebben en op grond daarvan komen tot dezelfde conclusies. Alleen kunnen we er niet zomaar vanuit gaan dat iedereen dezelfde verlangens heeft in zijn subjectieve lijst.⁷⁹

Met deze respons gaat Williams adequaat in op het relativismeprobleem dat Smith en Korsgaard signaleren en dat ook de hoofdrol speelt in hun kritiek. Het gaat Smith en Korsgaard natuurlijk primair om het gezag van morele oordelen, dat beperkt is als morele oordelen een noodzakelijk verband hebben met een verlangen. Dit is een belangrijk probleem, maar zij lijken ook om een soort ‘garantie’ van universaliteit van dat gezag te vragen dat Williams niet kan leveren, maar dat misschien wel geen enkele auteur kan geven. MacIntyre zou dat met zijn benadering van het morele oordeel in elk geval ook niet kunnen geven: hoewel het morele onderzoek is gericht op ware oordelen, is het onderzoeksproces dat daarheen leidt gebonden aan de specifieke ontwikkeling van de onderzoeker. Dat de oordelen die een actor velt universeel waar zijn, zal een onderzoeker bij MacIntyre dus ook niet kunnen garanderen.

⁷⁸ Smith schrijft over Williams: ‘An agent’s reasons are thus relative to her actual desires, he might say, because we cannot expect that, even under conditions of full rationality, agents would all converge on the same desires about what is to be done in the various circumstances they might face.’(p.165, Smith, 1994) Smiths volledige kritiek op Williams is te lezen op p. 164-166 (Michael Smith, 1994)

⁷⁹ Zo’n gemeenschappelijke motivatie zou bijvoorbeeld kunnen zijn: een motivatie om naar waarheid te streven: zie p.37 (Williams, 1995)). Hij stelt hier dus dat het wel zou kunnen dat mensen dezelfde motivaties hebben en op grond daarvan dezelfde morele oordelen accepteren, maar dat we dit niet met zekerheid kunnen weten. Op andere plaatsen komt Williams aanzienlijk sceptischer uit de hoek. De gedachte dat we een ander kunnen beoordelen omdat hij zelf had moeten inzien dat hij andere redenen had om te handelen, noemt Williams in *Ethics and the limits of philosophy* ‘The fiction underlying the blame system’.(p.193, Williams, 1985) Zie p.325-329 voor de Williams-kritiek van Christine Korsgaard (1996)

Dit verwijt dat morele oordelen bij Williams niet universeel zijn laat ik daarom verder links liggen. Ik ben meer geïnteresseerd in de andere aantijging, namelijk dat Williams geen vertrouwen heeft in de capaciteit van de rede om te overtuigen. Dit verwijt houdt stand, ook als we de relativismekritiek loslaten. Immers, ook als mensen dezelfde empirische motivaties hebben en op grond daarvan tot dezelfde conclusies komen, blijft er reden tot pessimisme: want zijn deze mensen wel op grond van een inhoudelijke reflectie tot die overeenstemming gekomen? We keren hier dus weer terug naar het probleem waarmee het onderzoek begon en dat ligt in de gebrekkige kwaliteit van het morele debat. Uit Williams artikelen blijkt dat deelnemers aan een moreel debat proberen tot een gemeenschappelijke eindconclusie te komen door aan te sluiten bij elkaars verlangens. Maar wie volgens deze methode te werk gaat, loopt het risico helemaal geen inhoudelijk debat te voeren. Als we via de verlangens overeenstemming proberen te bereiken met een ander, dreigt het gesprek over de verkeerde dingen te gaan, namelijk over de redenen die ertoe zouden kunnen leiden dat een persoon een moreel oordeel onderschrijft, in plaats van over de redenen waarom ze 'goed' zijn.

Williams' eigen voorbeeld is hiervoor illustratief. Stel dat de man die zijn vrouw slaat uit Williams' voorbeeld zijn criticus respecteert. Dit geeft hem volgens Williams een reden om op te houden met zijn kwalijke gedrag. Daarmee bereiken we snel resultaat en dat is in deze situatie natuurlijk mooi. Maar als dit een voorbeeld is voor de wijze waarop mensen met elkaar tot overeenstemming komen, is er wel een probleem. De man kan namelijk zonder enige inhoudelijke reflectie op zijn gedrag tot deze conclusie komen. Startend bij zijn motivatie om door de criticus te worden gerespecteerd kan hij concluderen dat hij moet stoppen met slaan, zonder dat hij ook maar één moment nadenkt over de waarde van zijn handelen. De reden waarom de man zijn gedrag verandert kan namelijk best zijn dat hij respect wil, niet dat dit beter gedrag is. Hij *hoeft* dus helemaal niet tot een ander inhoudelijk oordeel te komen over het slaan van zijn vrouw. En hij *hoeft* het dus ook inhoudelijk helemaal niet eens te zijn met degene die hem kritiseert.

Williams voert dit voorbeeld op om te laten zien dat het mogelijk is om tot overeenstemming te komen, óók als ieder op grond van subjectieve motivaties met denken start. Maar in feite hoeft er helemaal geen sprake te zijn van overeenstemming. Het kan heel goed zijn dat beide gesprekspartners helemaal niet over hetzelfde nadenken. Ze concluderen dan weliswaar allebei dat niet-slaan beter is, maar op grond van verschillende redenen. De één redeneert dat slaan verkeerd is, de ander gelooft dat het beter is om het respect van de criticus niet te verliezen. Ze trekken dan dus eigenlijk verschillende conclusies.

Aan Williams' aanpak kleeft dus een probleem. Door morele oordelen aan te laten sluiten bij empirische verlangens loop je kans dat de discussie over de verkeerde dingen gaat, namelijk over verlangens in plaats van overtuigingen. Dit geldt voor een discussie die een actor met anderen voert, maar ook voor het interne beraad met zichzelf. Ook in het interne beraad spelen verlangens de hoofdrol. Denk bijvoorbeeld aan de actor die op grond van het verlangen om goede sier te maken met een artikel tot de overtuiging komt dat hij een idee van een collega moet stelen. Stel dat deze actor van dit kwalijke plan afziet op grond van het verlangen om het respect van die collega niet te verliezen; doet hij dat dan om een moreel inhoudelijke reden? Het antwoord is: nee. Ook in dit geval hoeven de argumenten die aangeven waarom ideeën stelen slecht is niet per sé een rol in de beslissing van de actor om toch maar van stelen af te zien. De beslissing van de actor wordt primair gestuurd door zijn verlangen om te worden gerespecteerd door iemand die hij zelf hoog acht, niet om de reden dat stelen slecht is.

Hoewel Williams wel een belangrijke rol toeschrijft aan de morele reflectie, verdwijnen de inhoudelijke argumenten in zijn perspectief op het debat toch weer naar de achtergrond.

Daarom denk ik dat we op zoek moeten naar een alternatieve benadering van de Humeaanse handelingstheorie. Dat lijkt me passend voor een ethiek die uitgaat van een cognitivistische opvatting van het morele oordeel, zoals die van MacIntyre. Van een ethiek die een cognitivistische opvatting van het morele oordeel als uitgangspunt neemt, mogen we verwachten dat een verandering van overtuiging door een inhoudelijke reflectie tot stand komt, en niet primair door verlangens wordt gestuurd. Maar kunnen we op basis van MacIntyre's werk een benadering formuleren die aan die vereiste voldoet?

2. Een revisie van de Humeaanse handelingstheorie

a. Internalisme volgens MacIntyre's deugdenethiek

Ik heb al eerder gezegd dat MacIntyre geen eigen visie uitwerkt op de Humeaanse psychologie en handelingstheorie. Hij gaat wel in één korte passage in *Dependent rational animals* in op Williams' internalisme. In deze passage verwijt hij Williams dat hij te weinig oog heeft voor de manieren waarop praktijken en het morele onderzoek mensen redenen kunnen geven om dingen te doen, onafhankelijk van de vraag of zij er ook de passende motivatie voor hebben. Dit is het citaat waarin dat verwijt aan het adres van Williams naar voren komt:

‘(..) what Williams's conclusion does exclude is the possibility that it can be true of some particular agent that it would be good and best for her or him *qua* human being or *qua* aunt or *qua* farmer to do such and such, and that *therefore* she or he has good reason to do such and such, independently of whether or not at present or future time that agent will have, perhaps even could have, given her or his individual circumstances, the requisite motivation.’ (DRA 86)

Dit citaat laat zien dat MacIntyre –in tegenstelling tot Williams- er vanuit gaat dat er redenen kunnen zijn om iets te doen, zelfs als een persoon daarvoor niet het passende verlangen heeft. Dat veronderstelt dat het mogelijk is om een ander te laten zien dat een reden om te handelen goed is, ook zonder aan te sluiten bij zijn of haar verlangens. Hoe kunnen we ons dat voorstellen?

MacIntyre legt dat niet uit. Maar er zijn gemakkelijk voorbeelden te bedenken om dat te illustreren. Het is bijvoorbeeld mogelijk om een boer duidelijk te maken waarom hij zijn oogst moet verkopen tegen een zo gunstig mogelijke prijs, zelfs als hij een hekel heeft aan marchanderen bij een groothandel of op een markt; we kunnen ook met argumenten aangeven waarom een politica een impopulaire maatregel moet verdedigen, óók als zij er tegenop ziet en het liever zou laten; we kunnen uitleggen waarom een journalist nieuws moet schrijven, zelfs als zij zin heeft om te schrijven over een onderwerp zonder directe relatie tot het nieuws. Er zijn dus goede redenen voor boeren, politici en journalisten om te handelen en daarvan kunnen we hen overtuigen met inhoudelijke argumenten zonder dat zij een verlangen hebben om het ook te doen. We kunnen mensen ook inzicht verschaffen in de redenen die zij hebben *qua* mens om bepaalde dingen te doen of juist te laten; bijvoorbeeld om niet bloot in de vrieskou te gaan lopen, zelfs als dat een vermakelijk experiment lijkt of om op een veilige manier deel te nemen aan het verkeer, hoewel het gevoel gevaar te lopen voor sommigen genoeglijk is.

Goede redenen om te handelen schrijft MacIntyre onafhankelijkheid toe: ze hebben waarde, onafhankelijk van de persoon die het oordeel velt en de verlangens die hij of zij heeft. Dit is een verschil met de benadering van Williams, die beweert dat iedere reflectie –óók die

over moraal- start met de verlangens van subjecten.⁸⁰ Overigens lijkt MacIntyre Williams' positie ook niet totaal te verwerpen. Zijn verhouding tot Williams is wat ambigu. In hoeverre een oordeel aansluit bij de verlangens van een individu is namelijk afhankelijk van de fase in zijn of haar morele ontwikkeling. De crux van MacIntyre's kritiek op Williams is namelijk dat hij vindt dat Williams te weinig kijkt naar de ontwikkeling die mensen ondergaan in praktijken en in het proces van hun onderzoek naar het goede leven. Deze ontwikkeling vormt hun verlangens, maar ook hun inzichten in wat 'goede redenen' zijn. Dit is het citaat waarin hij dat uitdrukt:

'Williams's account certainly allows for moral development of some kinds, but it obscures from view the way in which agents have to learn at various stages how to transcend what have been up till this or that point the limitations of their motivational set and will fail badly in their moral development, if they remain within those limitations.

What a child who is making the transition from the infantile exercise of animal intelligence to the exercise of independent practical reasoning has to achieve is a transformation of her or his motivational set, so that what were originally (...) external reasons also become internal. This is the passage from desiring x and wanting my desire for x to be satisfied, just because it is my desire, to desiring x qua good and wanting my desire for x to be satisfied, just because and insofar it is a desire for what it is good and best for me to desire. What are the qualities that a child must develop, first to redirect and transform her or his desires, and subsequently to direct them consistently towards the goods of the different stages of her or his life? They are the intellectual and moral virtues.'(DRA 87)

MacIntyre wijst in dit citaat vooral op de ontwikkeling van verlangens, die Williams in zijn relaas min of meer overslaat door te vertrekken vanuit de 'subjectieve lijst van motivaties' van een actor. In de vroege fasen van de ontwikkeling van mensen willen zij iets alleen omdat het hun verlangens bevredigt. Maar later verandert dit, aldus MacIntyre. In latere fasen van hun ontwikkeling willen mensen dat alleen de verlangens die gericht zijn op goede zaken bevredigd zullen worden. Wat goed is, ofwel de goede redenen om te handelen, krijgen dus de prioriteit boven de bevrediging van verlangens tout court.

MacIntyre zegt hier niets over de verandering die morele inzichten ondergaan tijdens de ontwikkeling van een actor. Het lijkt daarom alsof de ontwikkeling die een persoon moet ondergaan om een zelfstandige rationele actor te worden vooral een ontwikkeling van de subjectieve lijst met motivaties is. MacIntyre's kritiek op Williams lijkt dan niet meer te zijn dan een toevoeging: hij wijst erop dat de subjectieve lijst van motivaties niet star en onveranderlijk is, maar aan ontwikkelingen onderhevig. Maar als we zijn kritiek zó opvatten verliezen we uit het oog dat mensen die willen dat hun verlangens worden bevredigd voorzover die op goede zaken zijn gericht, ook inzicht hebben in wát goede redenen zijn en in het gegeven dat wat die redenen vereisen kan conflicteren met sommige verlangens die zij ervaren. Ontwikkelde actoren verwerven inzicht in hun redenen om te handelen en gebruiken dat om te onderscheiden tussen hun verlangens die het bevredigen waard zijn, en verlangens die beter onbevredigd kunnen blijven. Dat betekent dat een reflectie op goede doelstellingen en de juiste middelen om die te realiseren, de overhand krijgt boven de verlangens.

Hoe is een juist inzicht in de redenen om bepaalde handelingen te verrichten verbonden met het verlangen om dat ook te doen? Het antwoord op die vraag moeten we volgens mij zoeken in MacIntyre's visie op opvoeding en onderwijs, en dan vooral in zijn

⁸⁰ Williams ontkent ook de objectiviteit van morele oordelen. Zie voor Williams meest uitgebreide argumentatie daarover hoofdstuk acht in *Ethics and the limits of philosophy* (1985).

visie op deugden. Deugden zijn de spil van de morele psychologie die MacIntyre uitwerkt. MacIntyre's visie op deugden noodzaakt volgens mij tot een revisie van de Humeaanse handelingstheorie.

Wat zijn deugden? De meest uitgebreide karakterisering van deugden geeft MacIntyre in de hoofdstukken veertien en vijftien van *After virtue*. Hier legt MacIntyre uit wat deugden zijn in relatie tot de praktijk, de narratief van een mensenleven als geheel en in de context van een traditie. De betekenis van een deugd licht volgens hem op tegen deze drie verschillende achtergronden.⁸¹ Een deugdzame persoon komt uit al deze omschrijvingen naar voren als iemand die inzicht heeft in de doelstellingen waarop haar handelen gericht moet zijn en in staat is om dat ook te doen, zonder zich te laten afleiden door allerlei andere handelingsimpulsen en neigingen. In relatie tot de praktijk kiest MacIntyre bijvoorbeeld een algemene formulering die zowel de juiste instructie van verlangens als van het intellect veronderstelt:

‘A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevent us from achieving any such goods.’ (AV 191)

Een deugd is op het niveau van praktijken dus een kwaliteit die mensen in staat stelt om het praktijkdoel te realiseren. Dat vereist dat mensen gemotiveerd zijn om de handelingen te verrichten die dat mogelijk maken, maar ook dat zij kunnen onderscheiden welke handelingen zij daarvoor moeten verrichten. Er zijn dus passende verlangens nodig, maar ook adequate overtuigingen over de inhoud van het praktijkdoel en de wijze waarop dat het beste kan worden gerealiseerd. Een deugdzame praktijkdeelnemer is iemand die uit één stuk bestaat in de zin dat hij de juiste doelstellingen voor zijn handelen kent en daarop in zijn handelen ook is gericht.

In hoofdstuk vijftien breidt MacIntyre deze omschrijving van de deugden verder uit. Daar laat hij zien dat deugden ook onmisbaar zijn bij het streven naar de realisering van het goede leven, ofwel de *telos* van het morele onderzoek. De karakterisering van deugden die hij hier geeft, legt ook de nadruk op een combinatie van de juiste verlangens en de juiste kennis, zoals uit de volgende passage blijkt:

‘The virtues (..) are to be understood as those dispositions which will not only sustain practices and enable us to achieve the goods internal to practices, but which will also sustain us in the relevant kind of quest for the good, by enabling us to overcome the harms, dangers, temptations and distractions which we encounter, and which will furnish us with the increasing self-knowledge and increasing knowledge of the good.’ (AV 219)

Zowel in de context van de praktijk als in die van het gehele leven begrijpt MacIntyre de deugd als de training van zowel de motivatie als het intellect. In de context van de praktijk helpen deugden om het praktijkdoel te realiseren; ze helpen om daarop gericht te blijven, zonder toe te geven aan de verleiding om te veel aandacht op andere bezigheden te richten, om de praktijk onzorgvuldig uit te voeren, onvoldoende te leren van voorbijgaande prestaties, of er de brui aan te geven. En in de context van het leven als geheel draagt de deugd bij om de zoektocht naar het goede leven uit te voeren doordat ze het commitment van een onderzoeker gefocust houdt: deugdzame personen blijven gericht op de zaken die ertoe doen in het leven, zelfs als dat (tijdelijk) moeilijk gaat en de verleiding groot is om iets anders te gaan doen.

⁸¹ Zie AV 186/187

Zowel in de context van de praktijk als in de relatie tot het streven naar het goede leven komen deugdzame mensen naar voren als mensen die hun verlangens hebben ‘gestroomlijnd’ en gefocust: zij zijn in staat om –zonder zich te laten afleiden door andere aantrekkelijke doelen– hun inspanningen te blijven richten op doelstellingen die waardevol zijn, zelfs als dit doorzetten vereist.⁸²

Maar deugdzame mensen kunnen hun verlangen alleen stroomlijnen en leiden, als zij een idee hebben over de manier waarop dat moet gebeuren. Ze hebben dus inzicht in de praktijken waaraan zij deelnemen, want ze hebben inzicht in de doelstellingen waarop die zijn gericht en ze weten hoe die moeten worden gerealiseerd; maar ze hebben ook inzicht nodig dat die praktijken overstijgt en dat gaat over het leven als geheel. Zonder een visie op wat ‘goed leven’ inhoudt, zou het onmogelijk zijn om het verlangen op een adequate manier te leiden. Dat betekent dat deugdzaam handelen niet alleen een training van het verlangen kan omvatten, maar ook een cognitieve activiteit vergt. Actoren kunnen nooit een neiging ontwikkelen om op de juiste momenten goede handelingen te verrichten, als zij niet wisten wat ‘goed handelen’ in die omstandigheden betekende. Overtuigingen zijn dus verondersteld aan de training van het verlangen.

MacIntyre werkt in dit verband ook nog uit wat de deugd is in relatie tot de traditie. De traditie wordt *belichaamd* in praktijken; dat wil zeggen dat de opvattingen die gedurende verschillende generaties zijn ontwikkeld over de vraag hoe de praktijk het beste kan functioneren naar voren komt in de manier waarop de praktijk functioneert. De omgangsvormen tussen praktijkdeelnemers, de beoordelingsstandaarden, en de wijze waarop het doel van de praktijk wordt opgevat, is ontstaan in het verleden van de praktijk. Als een nieuwkomer zich de praktijk eigen moet maken, zal zij haar verlangens moeten onderwerpen aan de gewoonten en maatstaven die de praktijk nu regeren, en die in het verleden tot stand zijn gekomen. Deelname aan een praktijk vereist volgens MacIntyre dus ook een onderwerping van het eigen verlangen aan de traditie.⁸³

Maar daarnaast benadrukt MacIntyre dat de relatie tot een traditie vooral noodzaakt tot de verwerving van kennis: onderzoekers moeten kennis hebben van de inzichten van hun historische voorgangers en van de aspecten uit de sociale contexten waarin zij werkten die hun werk beïnvloeden. Zij moeten ook historische kennis hebben over de manier waarop hun eigen sociale context tot stand is gekomen, omdat dit hen beter inzicht geeft in de manier waarop hun eigen perspectief als onderzoeker is gevormd. Een deugdzaam persoon bezit deze kennis en weet mede daardoor goede morele oordelen te vellen. De morele betekenis van handelingen, karaktereigenschappen, personen, relaties of standen van zaken komt immers gedeeltelijk in een historische context tot stand. Een persoon die goede oordelen velt kent die

⁸² MacIntyre waarschuwt dat men zijn verhandeling over de deugden niet chronologisch moet begrijpen. Het is dus niet zo dat men *eerst* binnen praktijken functioneert en *daarna* pas deel gaat nemen aan het morele onderzoek. Praktijkdeelnemers kunnen ook al volwaardige morele onderzoekers zijn, maar dat hoeft niet. Het morele onderzoek veronderstelt wel dat men reeds praktijkdeelnemer is, maar dat geldt niet andersom: men kan wel praktijkdeelnemer zijn zonder te zoeken naar het goede leven. Zie AV 186/187 waar hij zijn visie op de deugden introduceert.

⁸³ MacIntyre schrijft: ‘The virtues find their point and purpose not only in sustaining those relationships necessary if the variety of goods internal to practices are to be achieved and not only in sustaining the form of an individual life in which that individual may seek out his or her good as the good of his or her whole life, but also in sustaining those traditions which provide both practices and individual lives with their necessary historical context.’ (AV 223)

geschiedenis en kan daarom de morele betekenis van situaties die zich voordoen goed opmerken en evalueren.

Wat betekent dit nu voor de discussie met Williams' sub-Humeaanse handelingstheorie? Deze uiteenzetting over deugden is denk ik relevant voor deze discussie, omdat dit laat zien hoe MacIntyre de relatie tussen verlangens en overtuigingen bij deugdzame mensen ziet. Ik heb de indruk dat deugdzame mensen zich volgens hem onderscheiden doordat verlangens en overtuigingen bij hen heel nauw samenhangen. Deugdzame mensen zijn gecommitteerd aan het goede leven, waardoor een overtuiging over de manier waarop zij dat doel kunnen realiseren voor hen meteen ook motiverende redenen is om te handelen. Als verklaring voor een handeling hoeven zij dus ook alleen de overtuiging te noemen over de reden waarom deze bijdraagt aan het goede leven. Een vermelding van het verlangen voegt niets toe aan de reden waarom zij de handeling verrichten.

Dit weerspreekt de Humeaanse handelingstheorie, en ook de versie die Williams daarvan heeft geformuleerd. Maar het betekent ook weer niet dat MacIntyre's benadering helemaal geen plek heeft voor deze Humeaanse theorie. Als MacIntyre de beginfasen van het morele onderzoek beschrijft, past de Humeaanse verklaring van handelingen daar naar mijn mening juist weer uitstekend bij. De Humeaanse theorie past bijvoorbeeld bij het voorbeeld van het jongetje dat wordt ingewijd in de praktijk van het schaakspel. MacIntyre zegt over het kind dat schaaklessen krijgt dat het aanvankelijk geen verlangen heeft om het spel te leren, maar wel een ander verlangen heeft: namelijk om te snoepen.⁸⁴ Een leraar die het kind het schaakspel wil bijbrengen maakt van dit verlangen gebruik. Hij belooft het kind snoep ter waarde van vijftig cent als het eens in de week met hem schaak speelt, en belooft het kind dat het nog eens vijftig cent aan snoep krijgt als het van hem wint. Verder spreekt de schaakleraar met zichzelf af dat hij goed zal spelen, maar niet te goed, waardoor het voor het kind mogelijk moet zijn om te winnen. Het handelen van het schaakspelende kind kan dan worden uitgelegd aan de hand van zijn verlangen om te snoepen, en zijn overtuiging dat hij als hij wint snoep krijgt, en dat het voor hem mogelijk is om te winnen.

Maar naar mate het kind zich als schaker ontwikkelt, kan er ook een verandering optreden. Al spelende hoopt de leraar een nieuwe motivatie te wekken bij zijn leerling, namelijk om het spel goed te spelen. Hij hoopt dat het kind plezier krijgt in het spel en dat het niet alleen meer speelt om zijn verlangen naar snoep te bevredigen, maar om te excelleren in het schaakspel.⁸⁵ Dat laat natuurlijk zien dat verlangens kunnen veranderen door kennis te maken met een praktijk die men eerst niet kende en vaak zelfs pas zullen ontstaan doordat leraren of opvoeders zich met de ontwikkeling van een kind bemoeien. Maar het voorbeeld laat ook zien dat de verlangens op een specifieke manier veranderen. Tegelijk met een verlangen om goed schaak te leren spelen, ontstaat ook een inzicht in het spel. Het kind begint spelsituaties te doorzien: in plaats van gewoon zetten te doen, ontwikkelt het een vermogen om op een verstandige manier op de bordpositie van de stukken te reageren. Ook ontwikkelt het een vaardigheid om spelstrategieën uit te denken, die verschillende beurten kunnen omvatten. Als het kind geïnteresseerd raakt in het spel zelf en niet meer in het snoep dat hij ermee kan verdienen, verandert zijn motivatie in een inhoudelijk commitment aan schaken. Op dat moment worden de redenen om te goed te schaken ook direct motiverende redenen om

⁸⁴ Zie AV 188

⁸⁵ '(..) we may hope, there will come a time when the child will find in those goods specific to chess, in the achievement of a certain highly particular kind of analytical skill, strategic imagination and competitive intensity, a new set of reasons, reasons now not just for winning on a particular occasion, but for trying to excel in whatever the game of chess demands.' (AV 188)

zo te handelen. De handelingen van de schaker hoeven dan niet meer te worden verklaard door een beroep te doen op een combinatie van verlangens en overtuigingen; een verwijzing naar een overtuiging volstaat.

Hoewel MacIntyre nergens zijn eigen positie ten opzichte van de Humeaanse handelingstheorie uitgebreid uitwerkt, denk ik dat we uit zijn behandeling van de deugden de volgende correctie van de Humeaanse handelingstheorie kunnen afleiden. De Humeaanse verklaring van handelingen in de vorm van een combinatie van een verlangen en een overtuiging is meestal correct, maar niet als het gaat om handelingen van moreel ontwikkelde personen. Een verklaring van het handelen van deugdzame mensen kan volstaan met een vermelding van de morele overtuiging op grond waarvan zij handelden, omdat hun verlangen is gericht op de realisering van die overtuigingen.

Wat in de Humeaanse handelingstheorie ontbreekt is een visie op de morele ontwikkeling van personen. Als we die ontwikkeling beschouwen zoals MacIntyre dat doet, dan zien we dat het verlangen van deugdzame mensen een reorganisatie en hervorming heeft ondergaan, waardoor het is gericht op de realisering van morele doelen. Een overtuiging over wát je moet doen om een moreel doel te realiseren is bij deugdzame mensen altijd ook een gemotiveerde reden om te handelen. Overtuigd zijn van de goedheid van een bepaalde handeling, spoort hen direct aan om het ook te doen.

b. Twee argumenten voor MacIntyre's revisie

Is de benadering die ik hier afleid uit MacIntyre's visie op de deugden het verdedigen waard? Ik denk het wel. De eerste reden om dat te vinden is dat de Humeaanse handelingstheorie een veel te smal beeld geeft van de mogelijke verklaringen die voor handelingen te geven zijn. Philippa Foot laat dat goed zien in *Natural goodness*, waarin zij haar eerdere onderschrijving van de Humeaanse handelingstheorie uit haar beroemde artikel 'Morality as a system of hypothetical imperatives' (1978) verwerpt.⁸⁶ In *Natural goodness* zegt zij dat zij het vroeger mis had. Als argument daarvoor schrijft zij dat mensen in het alledaagse leven helemaal niet vereisen dat mensen in de uitleg van een handeling verwijzen naar zowel een overtuiging als een verlangen.⁸⁷

In het eerste hoofdstuk van haar boek schrijft Foot dat het ook voldoende is als een verklaring van een handeling alleen een overtuiging weergeeft, zonder melding te maken van een verlangen. Mensen vormen dagelijks overtuigingen over hoe ze moeten handelen, en hoe niet. Die overtuigingen gaan over doelstellingen, en de manieren waarop die moeten worden gerealiseerd. Als je iemand vraagt 'waarom stop je met roken?', dan wordt de overtuiging 'omdat dat gezond is' geaccepteerd als een goede uitleg van die handeling, zonder dat daarmee wordt verwezen naar een verlangen. We hebben volgens Foot ook geen verwijzing naar een verlangen nodig om te begrijpen waarom 'gezondheid' een belangrijk doel is voor mensen. Dat gezondheid een nastrevenswaardig doel is, is volgens haar gebaseerd op

⁸⁶ Ze schrijft hier dat een morele overtuiging een relatie nodig heeft tot een verlangen van een actor, om voor die actor inhoud te kunnen hebben. Morele imperatieven moeten daarom 'hypothetische imperatieven' zijn; ze zijn praktisch noodzakelijk om een verlangd doel te bereiken. Volgens Foot's standpunt van 1978 wordt een morele imperatief zonder een relatie tot een verlangen, even leeg als de vereiste van etiquette. Zij schetst hier een parallel tussen Kants categorische imperatief –die Kant onderscheidt van de hypothetische doordat ze ongebonden is aan een empirisch verlangen en zuiver door inhoud tot handelen motiveert- en de regels van etiquette: beide zijn volgens haar even inhoudsloos. Zie 'Morality as a system of hypothetical imperatives' (Foot, 1978)

⁸⁷ Zie p. 22 (Foot, 2001)

overtuigingen over de feiten, en een juist gebruik van de concepten, niet op een houding, gevoel, of verlangen:

‘Recognition of a reason gives the rational person a goal; and this recognition is (..) based on facts and concepts, not on some prior attitude, feeling, or goal. The only fact about the individual’s state of mind that is required for the explanatory force of the proposition about the requirement of rationality is that he does not (for some bizarre reason) deny its truth. He only needs to know, like most adults, that it is silly to disregard one’s own future without special reason to do so. No special explanation is needed of why men take reasonable care of their own future; an explanation is needed when they do not.’(p. 22/23, Foot (2001))

Later, in hoofdstuk vier, gaat Foot nog een stap verder. Hier beweert ze dat een uitleg van een handeling soms ook helemaal geen verwijzing naar een verlangen nodig heeft. Om dat te illustreren geeft zij een uitgebreid scala voorbeelden van verklaringen voor handelingen. Je kunt, zo schrijft ze, een handeling ook uitleggen aan de hand van een gewoonte (zoals: ik drink altijd koffie bij mijn ontbijt), een tendens om het gedrag van anderen na te doen (zoals: ik doe een stropdas om, want mijn collega’s doen dat ook), een analogie met een andere situatie (zoals: ik zal oma opvrolijken door haar mee te nemen naar de speeltuin, want zo heb ik mijn vriendin ook opgevrolijkt); je kunt een handeling verklaren doordat het een andere substitueert (zoals bijvoorbeeld rituele handelingen; het eten van het brood in de kerk), of door te laten zien dat de actor onder hypnose was toen hij de handeling verrichtte. Dit zijn allemaal verklaringen voor handelingen die we in alledaagse contexten moeiteloos accepteren, maar waarbij niet wordt verwezen naar verlangens. Ze passen dus niet in de mal van de Humeaanse standaardvisie.⁸⁸

Hiermee maakt Foot ruimte voor alternatieve verklaringen van handelingen, waaronder ook overtuigingen functioneren. Overigens erkent Foot ook dat de Humeaanse uitleg van een handeling in sommige contexten gepast kan zijn. Er zijn handelingen die voortkomen uit een verlangen; dat Foot een kaartje koopt om naar India te gaan, kan bijvoorbeeld best worden uitgelegd aan de hand van haar verlangen om de Taj Mahal te zien. Een verwijzing naar haar verlangen is in deze context gepast, als we een adequate verklaring willen geven van wat zij doet. Maar die verwijzing naar een verlangen is niet altijd nodig om te begrijpen waarom iemand een handeling verricht. Het uitgebreide scala voorbeelden dat zij geeft maakt dat aannemelijk. Dit roept de volgende vraag op: als we in het dagelijks leven zoveel verschillende verklaringen voor handelingen accepteren, waarom zouden we er dan niet vanuit gaan dat een morele overtuiging óók in sommige situaties in staat is handelingen uit te leggen?

De tweede reden om de benadering te verdedigen die ik uit MacIntyre’s *After virtue* heb gedestilleerd is dat deze een waardevol ideaal schetst. Uit zijn teksten kunnen we een ideaalbeeld afleiden van mensen uit één stuk die bereid zijn om zich praktisch in te zetten voor hun overtuigingen en niet het ene zeggen en het ander doen. Hij laat ook zien dat deze bereidheid niet iets is dat mensen zómaar bezitten, maar dat door (sociale) training en individuele inspanning tot stand moet komen. Zolang mensen dat ideaal nog niet hebben bereikt, zullen zij ook de neiging hebben om anders te handelen dan zij in feite zelf moreel het beste achten. Er is dan nog sprake van een soort tweeslachtigheid in de actor.

Ook bij andere auteurs komen we een vergelijkbare visie op deugdzaamheid als ideaal tegen. Ook John McDowell vindt de bereidheid om te handelen volgens morele overtuigingen een verdienste. Het is het centrale kenmerk van deugdzame personen in artikelen zoals ‘Are

⁸⁸ Zie p. 61 (Foot, 2001)

moral requirements hypothetical imperatives?’ en ‘Virtue and reason’. Als je wil uitleggen waarom een deugdzaam persoon een bepaalde handeling deed, dan is het volgens hem voldoende om te vertellen hoe die actor de situatie zag; je kunt bijvoorbeeld vertellen dat die de feiten in een bepaald positief of negatief licht zag en daarom de handeling verrichtte. Als je die informatie geeft, dan weet je waarom die persoon handelde. Deze opvatting illustreert hij met een voorbeeld. Als persoon A persoon B troost, is het bijvoorbeeld voldoende om te zeggen ‘B was verdrietig’. Het is niet nodig om ook nog te zeggen ‘A wilde dat B zich niet zo verdrietig zou voelen’ of ‘A wil vriendschap met B en troosten leek een goede manier om dat te bereiken’. Zo’n verwijzing naar een verlangen is overbodig; doorgaans accepteren we de overtuiging ‘B was verdrietig’ als voldoende reden om te doen wat A deed.⁸⁹

Hoe persoon A in dit voorbeeld op de wereld reageert is een ideaal. A is een deugdzaam persoon. Zij bezit in elk geval de deugd ‘vriendelijkheid’. Volgens McDowell is een deugdzaam mens in de eerste plaats iemand die de wereld op een bepaalde manier waarneemt en bereid is te handelen volgens die waarneming. In zijn artikel ‘Virtue and reason’ sluit hij aan bij de uitspraak van Socrates’ dat de deugd kennis is van de situatie. Kennis hebben betekent volgens hem dat je ‘de dingen juist hebt’ (get things right).⁹⁰ In de context van handelingen gaat het erom dat een deugdelijke actor in staat is om de relevante kenmerken van een situatie te herkennen, die haar een reden geven om te handelen. Een deugdzaam persoon merkt die kenmerken van de situatie op en handelt ernaar: zij heeft geen andere ‘push’ nodig dan die zij uit haar waarneming van de situatie haalt. Dat betekent dat de vriendelijke persoon een betrouwbare sensitiviteit heeft voor kenmerken van de situatie die vragen om vriendelijkheid. De resultaten van deze betrouwbare sensitiviteit zijn volgens McDowell een vorm van kennis; de sensitiviteit noemt hij een *perceptuele capaciteit*.⁹¹

Natuurlijk zou een aanhanger van de Humeaanse verklaring van handelingen ook tegenargumenten kunnen geven. Hij of zij zou kunnen zeggen dat het ideaal van een deugdzaam mens, die handelt volgens zijn overtuiging, alleen een ideaal kan zijn als er mensen zijn die het aantrekkelijk vinden. Dat betekent dat zelfs het streven naar dit ideaal een verwijzing naar verlangens nodig heeft.

Ook zou deze Humeaan kunnen opmerken dat de alledaagse praktijken waarin mensen hun handelen over en weer verantwoorden geen geschikte basis is voor een handelingstheorie. Van een filosoof mogen we verwachten dat zij doorvraagt waar mensen doorgaans geneigd zijn te stoppen met vragen stellen. Bij alle voorbeelden waarin de verklaring van een handeling stopte met een overtuiging, een gewoonte, een analogie etc... zou een kritischer gesprekspartner kunnen vragen: ‘maar waarom is zij vriendelijk?’, ‘waarom handelt zij rechtvaardig?’, ‘waarom is zij eerlijk?’, ‘waarom heb je deze gewoonte?’, ‘waarom kleeft je je zoals je collega’s?’ etc... Antwoorden op deze vragen zullen verwijzen naar een houding, verlangen of emotie: ‘omdat ik dat prettig vind, er plezier in heb, het graag doe etc...’. Hoewel een verklaring van handelingen in het dagelijks leven het vaak zonder een verwijzing naar verlangens stelt, toont het antwoord op dit doorvragen aan dat dit alleen komt doordat mensen de verlangens die ten grondslag laten aan hun handelen verzwegen in hun verklaring. In werkelijkheid speelt dat verlangen op de achtergrond steeds een rol.

Heeft deze verdediger van de Humeaanse handelingstheorie gelijk? Ja, hij heeft gelijk als hij zegt dat een ideaal alleen een ideaal is als het ook wordt verlangd. Maar ik zou willen ontkennen dat dit verlangen het écht wezenlijke is omtrent dat ideaal. Een karakterideaal is

⁸⁹ Zie de derde sectie in ‘Are moral requirements hypothetical imperatives?’, p. 79, John McDowell (1998)

⁹⁰ p. 51, John McDowell (1998)

⁹¹ In hoofdstuk zeven zal ik op McDowells interessante visie op deugden terugkomen.

een ideaal omdat er redenen zijn om het te verkiezen boven andere visies op een karakter, niet omdat het wordt verlangd. Voor iemand worden die gecommitteerd is om te handelen volgens de beste redenen die hij of zij kan vinden, bestaat het ideaal erin dat mensen er in hun persoonlijk leven of in het sociale leven baat bij hebben als zij erop kunnen rekenen dat iedereen volgens zijn eigen beste inzichten probeert te handelen. Dat maakt mensen betrouwbaar en doorzichtig. In het dagelijks leven kunnen we vaak de nadelen ervaren van mensen die dat niet zijn, omdat ze zeggen dat ze iets goed vinden, of zelfs toezeggen het te doen, en het vervolgens in praktijk laten afweten. Dergelijk handelen kan het persoonlijk of sociaal welbevinden erg veel schade toebrengen.

Daarnaast heeft deze verdediger van de Humeaanse handelingstheorie natuurlijk gelijk als hij schrijft dat als je een actor verder doorvraagt over de verklaring van zijn handelingen, hij uiteindelijk uitkomt bij een verwijzing naar een verlangen. Maar in hoeverre geeft zo'n uitspraak ons extra informatie over de handeling? Nauwelijks. Deze actor heeft de inhoudelijke redenen om de handeling te verrichten al geformuleerd toen hij de reden waarom hij handelde uitdrukte; nu voegt hij er alleen aan toe dat hij gemotiveerd was om die reden ook in handelen om te zetten. Maar dat hij dat wilde, blijkt eigenlijk al uit de handeling. Een vermelding van het verlangen is dus eigenlijk overbodig als we willen begrijpen waarom hij deed wat hij deed.

MacIntyre's uiteenzetting over de deugden is interessant, omdat hij het proces laat zien waarin verlangens steeds een minder grote rol gaan spelen in de verklaring van handelingen. Naar mate mensen meer en meer gecommitteerde deelnemers worden van praktijken en toegewijde morele onderzoekers, worden de redenen die zij onderscheiden in relatie tot het doel van de praktijk of het goede leven steeds meer gemotiveerde redenen. Dat betekent dat deze redenen ook uitdrukken wat zij willen nastreven; ofwel hun verlangen is zó gestroomlijnd dat het past bij de overtuiging over wat er moet gebeuren. In die situatie is het overbodig om in een verklaring van handelingen nog melding te maken van verlangens. Die voegen namelijk niets toe aan de redenen waarom de actor tot handelen overging.

Slotbeschouwing

Wat voor verhouding tot de Humeaanse handelingstheorie kunnen we uit MacIntyre's ethiek destilleren? Om te beginnen moet ik opmerken dat de psychologische karakterisering die Hume gaf aan overtuigingen en verlangens in MacIntyre's denken intact blijven. Hij blijft verlangens en overtuigingen van elkaar onderscheiden, en lijkt daarbij de twee tegengestelde 'directions of fit' te veronderstellen. Ik heb ook nergens gezien dat andere auteurs –zoals Foot of McDowell- ervan afwijken. De karakterisering van verlangens als een verhouding van een actor tot de wereld die wordt gekenmerkt door een 'world-to-mind direction of fit' en van een overtuiging als een 'mind-to-world direction of fit' blijft adequaat. Aan dit karakteriserende element van de Humeaanse psychologie wordt dus niet gesleuteld. Maar waaraan dan wel?

MacIntyre's ethiek biedt een inzicht in de persoonlijke ontwikkeling van morele actoren, die noodzaakt om genuanceerder te denken over de relatie tussen overtuigingen en verlangens. In de hedendaagse ethiek wordt met het onderscheid tussen verlangens en overtuigingen vaak omgegaan alsof het twee onverenigbare tegenpolen zijn. Maar stemt dat wel overeen met de realiteit? Als MacIntyre's visie op de ontwikkeling van deugden correct is, dan zouden we moeten oordelen van niet. MacIntyre's deugdethiek laat zien dat mensen hun overtuigingen en verlangens aan een leerproces onderwerpen als zij participanten worden in praktijken of deel gaan nemen aan moreel onderzoek. De hoogste vorm van dat ontwikkelingsproces wordt gerealiseerd in deugdzame mensen, die zich kenmerken doordat hun verlangens passen bij de overtuigingen die zij hebben over wat goed leven inhoudt. Zij

zullen dus ook in praktijk hun overtuigingen over wat moreel goede redenen zijn om te handelen proberen te realiseren. Bij moreel ontwikkelde mensen zijn overtuigingen over moraal dus ook gemotiveerde overtuigingen.

Deze visie op de verklaring van handelingen bij deugdzame mensen laat zien dat de tegenstelling tussen overtuigingen en verlangens in wat doorgaans de ‘Humeaanse psychologie’ wordt genoemd moet worden uitgebreid met een visie op morele persoonlijke ontwikkeling. Hoewel overtuigingen en verlangens twee tegengestelde ‘directions of fit’ hebben, en daardoor van elkaar kunnen worden onderscheiden, kunnen we alleen adequaat inzicht krijgen in de manier waarop beide in een moreel leven met elkaar verknoopt raken in het licht van een visie op de morele ontwikkeling van een persoon.

Deze correctie van de Humeaanse psychologie heeft ook gevolgen voor de Humeaanse handelingstheorie. Hoewel de Humeaanse verklaring van handelingen –in de vorm van een combinatie van verlangens en overtuigingen- in sommige gevallen passend is, heb ik met hulp van Philippa Foot's *Natural goodness* ook veel voorbeelden genoemd van situaties waarin een verwijzing naar een verlangen niet nodig is. Wat betreft morele handelingen heb ik –mede met McDowell- laten zien dat ze ook kunnen worden uitgelegd door alleen naar overtuigingen te verwijzen. Dit is vooral het geval als het gaat om de handelingen van moreel ontwikkelde mensen, ofwel: deugdzame personen. Omdat de verlangens van deugdzame mensen passen bij hun inhoudelijke morele redenen om te handelen, is het overbodig om in een verklaring ook nog melding te maken van hun verlangens. Dat voegt niets toe aan de verklaring. De reden waarom deugdzame mensen doen wat zij doen, wordt in de overtuiging reeds uitgedrukt.

Deze visie op de Humeaanse handelingstheorie past bij MacIntyre's interpretatie van het morele oordeel. Ik denk dus dat ik hiermee een leemte heb opgevuld die in het vorige hoofdstuk was blijven liggen. Ook denk ik dat deze benadering de problemen voorkomt die ik heb gesignaleerd in de sub-Humeaanse benadering van Bernard Williams. Williams' handelingstheorie draagt niet bij aan de ontwikkeling van een aantrekkelijke visie op morele debatten. Doordat Williams veronderstelt dat een inhoudelijke verandering van opvatting altijd gestuurd moet zijn door een verlangen, ontstaat ook de gedachte dat men een ander alleen kan overreden door aan te sluiten bij diens verlangens. Dit leidt tot de onaantrekkelijke situatie waarin debatten niet meer gaan over de inhoud van overtuigingen, maar over de verlangens die eraan ten grondslag liggen.

Dit probleem heeft MacIntyre's benadering in veel mindere mate. Debatten tussen mensen die al enige morele ontwikkeling hebben ondergaan kunnen in elk geval focussen op inhoud. Moreel ontwikkelde mensen zijn geïnteresseerd in inhoudelijke argumenten voor redenen om te handelen, omdat zij zijn geëngageerd aan de doelstellingen van de praktijk en het leven als geheel. Als zij overtuigd worden door inhoudelijke argumenten, dan zullen zij ook gemotiveerd zijn om volgens die argumenten te handelen. Debaters hoeven dan dus niet eerst elkaars verlangens te bestuderen om elkaar te kunnen overreden; een inhoudelijke argumentatie voldoet.

In de vroegere fasen van de morele ontwikkeling is de situatie anders. Een actor heeft in die fasen nog ongeordende verlangens en moet instructie ontvangen om ze te kunnen stroomlijnen zoals hoort bij een goede praktijkdeelnemer en onderzoeker van het goede leven. In die omstandigheden kan het verstandig zijn om aan te sluiten bij de verlangens van een actor en hem of haar te verleiden tot deelname aan een praktijk, om vervolgens de aantrekkelijkheid te laten zien van die praktijk en van een onderzoek naar het goede leven dat op basis daarvan start. Dit gaat op de manier zoals het kind dat eerst snoep wordt beloofd als hij het schaakspel wint, om vervolgens een schaakpassie in hem te doen ontwaken. In dit

geval is er geen sprake van dat het kind door inhoudelijke argumenten tot schaakspelen wordt overreed. Dat zou ook niet kunnen. Het kind kan de aantrekkelijke kanten van het schaakspel pas begrijpen als hij het al enigszins beheerst. In dit geval moet een leraar dus aansluiten bij verlangens en die sturen, later zal een leerling steeds meer in staat zijn om inhoudelijke argumenten te begrijpen.

De vraag die dit oproept is natuurlijk wanneer iemand geen leerling meer is en met inhoudelijke argumenten kan worden overreed. De vraag is ook wie bepaalt wanneer iemand van de ene op de andere fase overgaat. Dat zijn belangrijke vragen, maar ik stel het antwoord daarop nog uit. In hoofdstuk acht kom ik op dit soort kwesties terug. Voorlopig wil ik alleen opmerken dat MacIntyre's benadering meer ruimte laat voor inhoudelijke discussie dan Williams en dat is belangrijk voor de ontwikkeling van een kritisch gezelschap.

Hoofdstuk 4

Uitsluiting en metafysica in Alasdair MacIntyre's werk

Morele oordelen drukken overtuigingen uit over de wereld. Het zijn overtuigingen die zich onderscheiden van andere normatieve overtuigingen, doordat ze gaan over het goede leven voor mensen. Maar wat betekent het om oordelen als overtuigingen te zien? Waar zijn het precies overtuigingen over?

Volgens Alasdair MacIntyre gaan morele oordelen over het goede leven voor mensen. Maar hoe moeten we dat goede leven interpreteren? MacIntyre verdedigt in zijn werk verschillende antwoorden op die vraag. In *After virtue* (1981) verwerpt hij de metafysische biologie van Aristoteles, zoals ik in hoofdstuk twee heb laten zien, en kiest hij voor een gesocialiseerde opvatting van een 'goed leven'. De argumentatie die hij daarvoor geeft is inhoudelijk. Zijn belangrijkste argument –dat ik in hoofdstuk twee uitgebreid heb besproken– was dat Aristoteles op grond van zijn metafysische visie op de menselijke *telos* argumenteert voor de uitsluiting van slaven, vrouwen, handwerklieden, boeren, handelslieden etc...uit de politiek. Volgens Aristoteles zijn alleen vrije burgers in staat om de *telos* van de menselijke natuur te realiseren en dat is volgens hem de reden waarom alleen vrije burgers geschikt zijn om deel te nemen aan het politieke bestuur van de *polis*.

Omdat MacIntyre deze uitsluiting afkeurt, die Aristoteles ondersteunt met zijn metafysica, keert hij de Aristotelische metafysica in *After virtue* de rug toe. Des te verrassender is het als hij in *Dependent rational animals* toch een metafysica naar het model van Aristoteles omarmt en op grond daarvan een inclusieve samenleving bepleit. Dat roept de volgende vragen op: helpt MacIntyre's metafysica om uitsluiting te voorkomen of juist niet? En moet ik dan dus MacIntyre's beslissing om een metafysica van het goede leven te verdedigen toejuichen of juist kritiseren?

In de feministische filosofie komen we een vergelijkbare tegenstelling tegen tussen argumenten vóór en tegen de Aristotelische metafysica. Metafysische benaderingen van de menselijke natuur worden door de meeste feministische filosofen uiterst argwanend bekeken.⁹² Feministische auteurs kritiseren de Aristotelische metafysica –net als MacIntyre in *After virtue*– omdat op grond hiervan alle mensen behalve vrije burgers het recht wordt ontzegd om deel te nemen aan politiek of maatschappelijk leven. De meeste feministische auteurs kiezen daarom voor een anti-metafysische benadering van ethiek.

Maar er zijn ook feministische auteurs die een Aristotelische visie op de metafysische menselijke natuur juist als basis gebruiken om vrouwenrechten te verdedigen. Louise Antony wijst in haar artikel 'Natures and norms' op deze tegenbeweging in de feministische filosofie, die vooral wordt vertegenwoordigd door Martha Nussbaum.⁹³ De Aristotelische metafysica is door feministische filosofen dus zowel vergruisd omdat zij uitsluit, als omarmd omdat zij een basis biedt om uitsluiting juist krachtig te verwerpen. Dit roept de vraag op óf er een interpretatie van de Aristotelische metafysica mogelijk is die niet uitsluit, maar juist een basis biedt voor krachtige argumenten voor insluiting.

In dit hoofdstuk evalueer ik MacIntyre's herinterpretatie van de Aristotelische metafysica in *Dependent rational animals* in het licht van zijn eigen kritiek op de Aristotelische metafysica

⁹² Zie voor de kritiek op metafysische beschouwingen op de menselijke natuur bijvoorbeeld Louise Antony (2000), Patrice Diquinzio (1993), hoofdstuk zeven in Margaret Urban Walker (1998) of de overzichtsartikelen van Alison Jagger (1991, 2000) of het eerste hoofdstuk in Peta Bowden (1997)

⁹³ Zie bijvoorbeeld Martha Nussbaum (1993 en 1993b)

in *After virtue*. De inhoudelijke vragen die de spanning tussen beide boeken oproept, worden door MacIntyre zelf niet beantwoord. Een antwoord moet dus een leemte vullen in zijn werk, maar ook licht werpen op de kwestie hoe we het onderwerp waarover morele oordelen gaan – namelijk, het goede leven- het beste kunnen interpreteren. In dat kader zal ik ook voor het eerst spreken over de waarde van een contextsensitieve ethiek; ofwel, van een ethiek die uitgebreide en gedetailleerde empirische kennis over een situatie nodig acht voor een adequaat oordeel. Hoewel MacIntyre's metafysica méér tot de vorming van contextsensitieve oordelen stimuleert dan die van Aristoteles, zal ik betogen dat dit nog niet voldoende is.

In de eerste paragraaf zal ik ingaan op de Aristotelisch-Thomistische metafysica die MacIntyre ontwikkelt in *First principles, final ends*, een publicatie van zijn Thomas van Aquino lezingen. Hoewel MacIntyre hier de kenmerken uiteenzet van metafysisch onderzoek voor de wetenschap, denk ik dat deze ook op de ethiek van toepassing zijn. *Dependent rational animals* kan naar mijn idee worden gezien als een inhoudelijke uitwerking van deze metafysica op het gebied van de ethiek. Deze uitwerking zal ik in de tweede paragraaf uiteenzetten. Aan beide paragrafen kunnen we een antwoord afleiden op de vragen van dit hoofdstuk.

1. MacIntyre's Aristotelisch-Thomistische metafysica

a. Wat is metafysica?

Metafysica is de discipline in de filosofie die de natuur uitlegt van wat 'is'. Metafysica bestudeert het zijn, ofwel de realiteit. Een belangrijke subdiscipline van de metafysica is de ontologie, die vraagt wat voor categorieën van dingen er in de wereld zijn en wat voor relatie die tot elkaar hebben. Een ontoloog probeert begrippen te verhelderen waarmee mensen de wereld begrijpen, waaronder 'existentie', 'noodzakelijkheid', 'mogelijkheid', 'verandering', 'identiteit', 'ruimte', 'tijd', 'causaliteit', maar ook concepten die in de ethiek een cruciale rol spelen zoals 'feit', 'waarde', 'overtuiging', 'verlangen' etc.

De metafysica van Aristoteles kenmerkt zich door een specifieke aanpak. Volgens Aristoteles ken je het bestaan van iets als je de reden begrijpt waarom het bestaat. In zijn metafysische werk geeft hij een ordening van deze redenen, die hij ook wel 'oorzaken' noemt. Hij onderscheidt daar tussen verschillende soorten oorzaken of redenen aan de hand van de antwoorden die we zouden kunnen geven op de vraag: 'Waarom bestaat dit?'. We zouden het bestaan van een mens, dier of hijskraan bijvoorbeeld kunnen uitleggen door te verwijzen naar de materiële onderdelen waaruit het bestaat. Dat zijn de *materiële oorzaken*. We zouden ook kunnen verwijzen naar een *formele oorzaak*, die een fenomeen of handeling uitlegt door te verwijzen naar algemene principes of (natuur-)wetten die eraan ten grondslag liggen. Een *instrumentele oorzaak* legt uit hoe een verandering tot stand is gekomen of welke verandering ten grondslag lag aan de totstandkoming van een fenomeen of organisme. En tot slot is er de zogenaamde '*final cause*', wat een lastig begrip is omdat dit spreekt van een oorzaak, terwijl het ook verwijst naar de uiteindelijke *telos* waarop de existentie van een object of organisme is gericht. Deze 'final cause' is het belangrijkste in Aristoteles' metafysica. Alle veranderingen die een organisme ondergaat zijn uiteindelijk op deze *telos* gericht, die de volmaking daarvan is. Dat betekent dat we aan de hand van die *telos* kunnen aangeven waarom dat organisme –of dat object- die veranderingen ondergaat en kunnen uitleggen waarom het bestaat.

In Aristoteles' ethiek komt een visie naar voren op de *telos* van de mens, die parallel met zijn metafysica kan worden begrepen. Met zijn beschrijving van de *telos* van mensen geeft Aristoteles aan wat het goede leven voor mensen is. Daarmee doet hij ook een uitspraak over wat de uiteindelijke bedoeling is van een mensenleven; dus, wat een mens moet doen en hoe hij of zij zich moet ontwikkelen om het leven te leiden dat de bedoeling van het bestaan van het menselijk organisme realiseert.

Hoewel de Aristotelische metafysica eigenlijk is gericht op het *begrijpen* van het bestaan van objecten en organismen, zijn hedendaagse auteurs vooral gericht op de mogelijke rol die een dergelijke metafysica zou kunnen spelen in de morele epistemologie. In het werk van MacIntyre, maar ook in dat van feministische auteurs, komt de metafysica van Aristoteles bijvoorbeeld vooral naar voren als een *type fundament* waarop de rechtvaardiging van een moreel oordeel rust. Er wordt verondersteld dat datgene wát dit fundament metafysisch maakt, is dat het een soort preculturele bedoeling blootlegt van de menselijke existentie, die standhoudt ondanks dat subjecten niet (willen) leven op een manier die deze bedoeling realiseert en ondanks dat gemeenschappen en tradities de verwezenlijking van deze *telos* niet stimuleren en zelfs niet onderschrijven.

Tegen deze veronderstelling omtrent wat Aristoteles' metafysica behelst verzet MacIntyre zich in *After virtue*. Door te benadrukken dat de *telos* die Aristoteles onderscheidt in feite niet een precultureel beeld schetst van mensen, maar door en door is gekleurd door de sociale context waarin Aristoteles leefde; en door te betogen dat de mensen die Aristoteles bestudeerde om hun natuur te achterhalen zélf al een socialisering en culturele vorming hebben ondergaan, probeert MacIntyre het in *After virtue* minder aannemelijk te maken dat wát Aristoteles biedt ook werkelijk een metafysica is; dat wil zeggen, een visie op de mens zoals deze is voorafgaand aan de samenleving en cultuur. Het is vooral deze presociale en preculturele aard van metafysische beweringen over mensen die MacIntyre in *After virtue* bestrijdt door te zeggen dat een mens zonder cultuur een mythe is.⁹⁴

Ook in het werk van andere auteurs komen we deze interpretatie van Aristoteles' metafysica tegen. Louise Antony is in 'Natures and norms' bijvoorbeeld vooral geïnteresseerd in de capaciteit van visies op de menselijke natuur als fundament voor feministische kritieken op de onderschikking van vrouwen.⁹⁵ Ze vindt deze argumenten aantrekkelijk omdat ze krachtig zijn, maar laat ook zien dat ze onhoudbaar zijn. Ook Bernard Williams onderzoekt in het derde hoofdstuk van *Ethics and the limits of philosophy* de overtuigingskracht van de Aristotelische metafysica als basis voor morele argumenten. Volgens hem geeft Aristoteles' metafysische visie op de menselijke natuur een soort objectieve morele standaard, die onafhankelijk van subjectieve meningen aangeeft wat mensen zouden moeten nastreven.⁹⁶ Williams verwerpt dit soort argumenten, omdat een moreel oordeel volgens hem door middel van een eigen reflectie tot stand moet komen. Martha Nussbaum, daarentegen, benadrukt in 'Non-relative virtues: an Aristotelian approach' de krachtige mogelijkheid die Aristoteles'

⁹⁴ Hier is het citaat nog eens: '(...) man without culture is a myth. Our biological nature certainly places constraints on all cultural possibility; but a man who has nothing but a biological nature is a creature of whom we know nothing. It is only man with practical intelligence –and that, as we have seen, is intelligence formed by virtues- whom we actively meet in history.' (AV 161)

⁹⁵ Zie vooral p. 11/12/13 waarin ze uitlegt waarom ze eerder zo positief stond tegenover argumentaties op grond van een visie op de menselijke natuur, en waarom ze daar nu sceptisch over is. (Antony, 2000)

⁹⁶ Williams schrijft in hoofdstuk drie bijvoorbeeld het volgende over Aristoteles' visie op de persoon die niet meteen inziet dat het goede leven 'goed' is: 'What is exactly said about the bad man? We are not simply saying that he lacks certain qualities characteristic of human beings which are necessary for creatures to live a life typical for human beings. But we have to say more, if we are to make the point essential to Aristotle's philosophy and to any like it, that it is this man's well-being and interests that are in question. We have to see that this man misconceives his interests and, indeed, that his doing so is a main symptom of what is wrong with him.' (p. 40, Williams, 1985)

metafysica van de mens biedt om lokale opinies en tradities te kritiseren.⁹⁷ De Aristotelische metafysica biedt volgens haar een fundament dat een kritiek op lokale morele tradities mogelijk maakt, doordat dit niet zelf traditiegebonden is, maar iets zegt over het welbevinden van mensen in het algemeen. Aristoteles verschijnt in haar tekst als een criticus met een objectieve basis voor zijn argumenten.

Overigens is niet iedereen het eens met deze epistemologische interpretatie van de plaats van de metafysica in Aristoteles' ethiek.⁹⁸ Maar de bovenstaande voorbeelden geven wel aan hoe doorgaans met Aristoteles' metafysische biologie wordt omgesprongen in ethische debatten, namelijk als een fundament voor morele oordelen die niet aan het subjectieve perspectief van een onderzoeker en niet aan een traditie is gebonden. De vraag is nu natuurlijk hoe MacIntyre deze Aristotelische metafysica in zijn latere werk benadert en herinterpreteert. Dat zal ik nu laten zien.

b. De 'traditie' in MacIntyre's werk

De gangbare veronderstelling is dat metafysica contrasteert met traditiegebonden onderzoek: Williams, Nussbaum en MacIntyre uit *After virtue* gaan er vanuit dat Aristoteles met zijn visie op de menselijke *telos* een poging doet om iets te zeggen over de mens zoals deze is voorafgaand aan cultuur en socialisatie. Het ligt dan ook voor de hand om in MacIntyre's latere metafysica een afscheid te lezen van zijn eerdere pleidooi voor de traditiegebondenheid van het morele onderzoek. Jean Porter merkt in haar artikel 'Tradition in the recent work of Alasdair MacIntyre' bijvoorbeeld op dat MacIntyre in *Dependent rational animals* niet veel meer spreekt over 'traditie' en wijt dit aan het feit dat hij hier een metafysica verdedigt.⁹⁹ Maar hoewel MacIntyre in dit boek inderdaad niet veel spreekt over 'tradities', is het onjuist om hieruit de conclusie te trekken dat hij hier zijn opvatting loslaat dat onderzoek aan tradities gebonden moet zijn. Porter gaat uit van een tegenstelling tussen metafysica en traditiegebonden onderzoek, maar hoewel MacIntyre in *After virtue* zelf óók dit onderscheid maakt, doet hij dat in zijn latere werk niet meer. Daar stelt hij juist dat metafysisch onderzoek niet kan plaatsvinden zonder gedegen kennis van de empirie en van de traditie. Deze verhouding van de metafysica tot de traditie is denk ik belangrijk, want ik denk dat MacIntyre door de metafysica op een traditiegebonden manier vorm te geven de uitsluitingsproblemen probeert te voorkomen die hij in *After virtue* signaleerde bij Aristoteles.

⁹⁷ Zie bijvoorbeeld p. 243/244, Nussbaum 1993

⁹⁸ John McDowell beweert bijvoorbeeld dat deze epistemologische benadering van Aristoteles een moderne misinterpretatie is. Volgens hem was Aristoteles niet zozeer bezig met de fundering van morele oordelen: de preoccupatie met de rechtvaardiging van morele oordelen en met morele kennis is pas ontstaan met de moderne wetenschappen, maar Aristoteles legde alleen uit wat moreel leven voor mensen in zijn tijd betekende. In 'Two sorts of naturalism' brengt hij Aristoteles bijvoorbeeld naar voren als een auteur die vooral uitlegt en praktische uitspraken doet, geen rechtvaardigende uitspraken. Als Aristoteles schrijft dat er bepaalde deugden nodig zijn om een visie op het goede leven te realiseren, dan bedoelt hij volgens McDowell dat het geluk niet kan worden bereikt zonder die deugden. Hij zegt daarmee niet dat de redelijkheid gebiedt die deugden te verwerven. Zie bijvoorbeeld p. 167-169 in McDowell (1998)

⁹⁹ Porter merkt hierover het volgende op: 'It is perhaps significant that in this book, the concept of tradition plays almost no role, in contrast to each of his other major works following *After virtue*.' Zie p.43 in Jean Porter (2003)

De traditiegebondenheid van moreel onderzoek is in MacIntyre's werk dus een constante factor, óók als hij later een metafysica verdedigt. Maar wat betekent het eigenlijk om onderzoek met tradities te verbinden? MacIntyre laat met zijn begrip 'traditie' vooral zien dat zijn werk een andere benadering kiest tot epistemologische vragen dan gewoon is in de analytische ethiek. In de hedendaagse analytische ethiek wordt de vraag hoe morele oordelen kunnen worden gerechtvaardigd of gekend, of hoe we kunnen aantonen dat ze 'waar' zijn, beschouwd als een vraag die behoort tot de morele epistemologie. De morele epistemologie wordt opgevat als een subdiscipline van de metaethiek, die scherp wordt onderscheiden van de inhoudelijke ethiek. De metaethiek heet immers 'meta' omdat zij abstraheert uit het domein van de substantiële –ofwel inhoudelijke of toegepaste- ethiek, die gaat over inhoudelijke morele vraagstukken. Metaethici gaan er vanuit dat het mogelijk is om een inhoudelijk moreel oordeel – in de zin van 'goed' of 'niet-goed' - uit te stellen, en onafhankelijk daarvan andersoortige vragen te stellen: bijvoorbeeld over wát een actor precies doet als hij een moreel oordeel uitspreekt, wat de betekenis is van zo'n oordeel, waar het oordeel over gaat, en hoe we kunnen vaststellen of het 'juist' is, 'gerechtvaardigd' of 'waar'.

Analytische ethici onderscheiden voorts ook scherp tussen de verschillende typen vragen die zij onderbrengen in subdisciplines van de metaethiek: de morele linguïstiek –ofwel semantiek- die gaat over de betekenis van morele termen, de morele ontologie die handelt over de vraag waar morele oordelen óver gaan, en, tot slot, de morele epistemologie. Deze subdisciplines zijn volgens de meeste metaethici nauw met elkaar verbonden. Het antwoord op de vraag naar de betekenis van het oordeel heeft namelijk ook consequenties voor de morele ontologie en de morele epistemologie. Hoewel er sprake is van wederzijdse beïnvloeding en afhankelijkheid van de antwoorden op de verschillende vragen, is het kenmerkend voor de analytische ethiek dat zij het vakgebied van de ethiek probeert te verhelderen door juist die onderscheidingen tussen typen vragen die men over moraliteit kan stellen, aan te brengen.

De helderheid die analytische filosofen op deze manier proberen te realiseren in de ethiek is afwezig in MacIntyre's werk. Hoewel MacIntyre erkent dat het zinvol is om goed duidelijk te maken over wát voor soort vraag men spreekt –zoals analytische filosofen doen- vindt hij ook dat het verband tussen deze vragen goed duidelijk moet zijn. Hij zet zich dus af tegen het scherpe onderscheid tussen disciplines en subdisciplines in de analytische ethiek, en behandelt vragen over morele semantiek tegelijk met de ontologie, en ontkent dat er een bevredigend antwoord op een rechtvaardigingsvraag kan worden geformuleerd die moreel neutraal is, en dus op een betekenisvolle manier tot een 'metadomein' kan worden gerekend. In het licht van het meta-ethische onderscheid tussen disciplines, maakt MacIntyre's werk dus een rommelige indruk: hij maakt géén scherp onderscheid tussen de metaethiek en de substantiële ethiek, en weigert de vragen die behoren tot de subdisciplines van de metaethiek onafhankelijk van elkaar te behandelen. Dit betekent dat zijn rechtvaardigingsmethode ook niet als een 'epistemologie' kan worden begrensd: zijn antwoord op de vraag hoe morele oordelen kunnen worden gerechtvaardigd doorkruist de verschillende metaethische disciplines.

Waarom die disciplines met elkaar verbonden zijn wordt duidelijk in het licht van MacIntyre's visie op de rol van de traditie in het morele onderzoek. De vraag hoe morele oordelen moeten worden gerechtvaardigd of gekend is volgens hem altijd in een traditie gelokaliseerd. In *After virtue* noemt hij al de algemene kenmerken van zo'n onderzoek. Om te beginnen schrijft hij hier dat een traditie een theoretisch systeem van denken is, dat gedurende verschillende generaties gestalte krijgt.¹⁰⁰ Onderzoekers die hun onderzoek beschouwen als onderdeel van een traditie, zien zichzelf als een schakel in een historische keten van onderzoekers; zij bestuderen de bestaande debatten en engageren zich daarin, waarbij ze de

¹⁰⁰ Zie AV 146.

inzichten van vorige generaties onderzoekers gebruiken, maar ook verder proberen te ontwikkelen. Progressie wordt in een traditie opgevat als een proces waarin nieuwkomers de grenzen van het werk van hun voorgangers overstijgen door daarin inconsistenties op te sporen en te verhelpen, of vragen te formuleren die daarin nog niet worden behandeld. Het verleden is in een traditie nooit nutteloze ballast, zelfs als nieuwe theorieën de waarheid beter benaderen dan de oude: de manieren waarop een nieuwe theorie ‘beter’ –want: ‘waardere’– is, kan namelijk alleen in vergelijking met hun historische voorgangers worden vastgesteld.

Daarnaast is een traditie nooit alleen een theoretisch onderzoekssysteem; het is ook altijd geïntegreerd in een praktische manier van leven. Sterker nog, MacIntyre schrijft dat een traditie wordt belichaamd in sociale praktijken: de huidige manier van omgaan met elkaar en met de wereld die in praktijken is gerealiseerd is verworven in een geschiedenis van interacties.¹⁰¹ Dit kan op verschillende manieren worden geïnterpreteerd. Allereerst natuurlijk dat MacIntyre niet alleen over tradities spreekt in relatie tot theorievorming, maar dat er ook sprake is van een traditie in de context van praktijken waarin het gaat om de ontwikkeling van praktische vermogens, omdat nieuwe actoren daarin steeds voortbouwen op de kennis en verworvenheden van hun voorgangers. Maar daarnaast beweert MacIntyre ook dat theorie nooit alleen theoretisch is. Onderzoekers stellen hun vragen namelijk op grond van concrete ervaringen die zij in hun leven in een specifieke samenleving hebben verworven, en met behulp van de manier van denken en spreken die zij zich reeds van kindsbeen af hebben eigen gemaakt. Andersom beïnvloeden hun theorieën ook de wijze waarop mensen in een samenleving hun ervaringen interpreteren. De opvattingen die morele onderzoekers ontwikkelen, en de argumenten die zij op grond daarvan formuleren, staan dus nooit op zichzelf: ze zijn ook ‘sociaal belichaamd’ doordat ze vertrekken uit- en terugkeren in een concrete levenscontext.

Het derde belangrijke kenmerk van een traditie is volgens *After virtue* dat een traditie altijd is gericht op een doelstelling, ofwel een telos.¹⁰² Voor het morele onderzoek is die telos een visie op het ‘goede leven’; dat wil zeggen, een visie op een leven waarin de onderzoeker als individu, maar ook de mens in het algemeen, optimaal functioneert. Het theoretische onderzoek probeert te begrijpen wat dit ideale functioneren inhoudt en in het praktisch leven is men gericht op de concrete realisering van deze visie in het dagelijks leven. Theorie en praktijk zijn dus ook als het gaat om het streven naar het goede leven nauw met elkaar verbonden in MacIntyre’s visie op het traditiegebonden morele onderzoek.

In al zijn boeken verzet MacIntyre zich met deze traditiegebonden visie op moreel onderzoek tegen de neiging om ethiek op een te gedistantieerde -ofwel te ‘geprofessionaliseerde’- manier aan te pakken. Academische ethici hebben volgens hem de neiging om inhoudelijke morele vragen, maar ook de metaethische, te zeer los te koppelen van hun eigen leven. Dat is volgens hem funest voor de ethiek. Als ethiek niet meer geïntegreerd is in het leven, dan verliest ze haar bedoeling. Waarom dat zo is laat hij bijvoorbeeld zien in hoofdstuk zeven van *Three rival versions of moral enquiry*, waar hij de analytische metaethiek kritiseert door een parallel te trekken met de middeleeuwse scholastiek.¹⁰³ De scholastiek was een academische praktijk, net

¹⁰¹ Zie AV 222, waar MacIntyre schrijft: ‘A living tradition is a historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition.’

¹⁰² Zie AV 221-223

¹⁰³ In dit hoofdstuk wijkt zijn lezing van de geschiedenis overigens enigszins af van die in *After virtue*, waar hij de afbrokkeling van de moraal verweet aan de Reformatie en het ontstaan van de moderne wetenschap. In *Three rival versions* laat hij dit proces twee eeuwen eerder beginnen met het ontstaan van de universiteiten en de Scholastiek, die in de Veertiende Eeuw

als de analytische ethiek en ontstond met de universiteiten. Vóór het ontstaan van de universiteiten werd het morele onderzoek uitgevoerd in kloosters, waar het een geïntegreerd onderdeel was van een manier van leven. Contrasten tussen denkwijzen werden in deze context als problematisch beschouwd, omdat ze tegengestelde manieren van leven voorstelden. Maar scholastici waren het daarmee niet eens. Zij ervoeren conflicten niet meer zozeer als problemen die aan hun eigen leven raakten: het waren eerder intellectuele puzzels, die ze slim mogelijk probeerden op te lossen.¹⁰⁴ Zij rafelden theoretische systemen uiteen in afzonderlijke vraagstukken, die zij probeerden op te lossen. Daarmee gaat een theoretisch bouwwerk verloren: het wordt in fragmenten opgedeeld en losgemaakt van de historische context waarin het ontstond.

Deze aanpak lijkt volgens MacIntyre op die van de hedendaagse analytische ethiek.¹⁰⁵ Ook analytische auteurs benaderen morele vraagstukken op een gedistantieerde manier -als onderdeel van hun werk, niet van hun leven- en behandelen het werk van een auteur vrijwel nooit als een geheel dat is ingebed in een historische context. Analytische filosofen isoleren ook afzonderlijke vragen in boeken en confronteren die met de antwoorden van auteurs uit diverse tijden. Studenten worden aangespoord om deze vragen en hun antwoorden te bestuderen, ten opzichte van elkaar te vergelijken en te beoordelen wat hun sterke en zwakke kanten zijn. Slimheid in het analyseren van ingewikkelde problemen wordt hierbij hoog gewaardeerd, maar er wordt niet gestreefd naar een groter inzicht dat voor het leven van belang is.

Hoewel MacIntyre de technische vaardigheid om met vragen om te gaan waardeert van scholastici en van analytische filosofen, formuleert hij tegelijk en vernietigende kritiek op hen: zij boeken geen vooruitgang, maar herformuleren alleen de problemen. Hedendaagse analytische filosofen zijn het vaak eens over de methode, de techniek en de evaluatie van vaardigheden, net als scholastici dat waren. En volgens hem komt dat doordat er geen kader is waarbinnen zij die vragen plaatsen. Er moet een praktische levenscontext zijn waarin die vragen ook een doel dienen. Zonder die contextuele inbedding is het oplossen van problemen een nutteloze exercitie.¹⁰⁶

In MacIntyre's traditiegebonden benadering hebben epistemologische vraagstukken om deze reden een andere positie en relevantie dan in de analytische ethiek gewoon is. In de analytische filosofie wordt 'progressie' op een epistemologische manier opgevat. Dat betekent dat metaethici vooruitgang vooral interpreteren als progressie in rechtvaardiging of kennis. Zij willen er achter komen of het mogelijk is om morele opvattingen te kritiseren en op die manier

het theoretische bouwwerk van Thomas van Aquino –die twee tradities met elkaar wist te verenigen- opdeelden in afzonderlijke vraagstukken –*questiones*- die om een oplossing vroegen. Zie vooral p.159/160 in *Three rival versions of moral enquiry*. (Hierna verwijs ik hiernaar met TRV)

¹⁰⁴ Het is ook typerend voor de toenmalige universiteiten dat men erop werd toegelaten als men een diploma had behaald in het oplossen van ingewikkelde logische problemen: logische problemen lijken ook op een soort puzzels, die men op een heel afstandelijke manier kan benaderen.

¹⁰⁵ MacIntyre schrijft dan ook: '(..)there is an important way in which twentieth-century analytic philosophy has condemned itself to repeat the history of late medieval Scholastic philosophy (..)' (TRV 160)

¹⁰⁶ MacIntyre schrijft: 'There is (..) no progress in this type of academic philosophy, whether medieval or modern, except in skill, method and technique in the formulation of problems. Beyond this, philosophical positions merely replace and displace one another without any overall directedness appearing. Hence not even retrospectively is it possible to give a teleological account of its history, for no telos emerges. (TRV 160)

tot ‘betere’ oordelen te komen; het woord ‘beter’ betekent dan ‘beter gerechtvaardigd’ of ‘de waarheid dichterbij benaderend’. ‘Waarheid’ of ‘rechtvaardiging’ is het doel van het onderzoek volgens hen. Zij veronderstellen dan ook dat als zij hebben aangetoond dat een moreel oordeel ‘gerechtvaardigd’ is of ‘waar’, anderen dit wel zullen moeten accepteren. We moeten volgens hen een epistemologische weg bewandelen om overeenstemming tussen mensen te waarborgen.

In MacIntyre’s traditiegeoriënteerde benadering betekent ‘vooruitgang’ nog steeds ‘beter gerechtvaardigd’ of ‘dichterbij de waarheid’, maar dit wordt altijd in het licht van een inhoudelijk moreel ideaal begrepen en is ingebed in concrete levens. Die inhoudelijke moraal en die concrete levenscontext is er altijd al voordat er een epistemologische vraag wordt gesteld, en is daaraan verondersteld. Anders dan in de analytische metaethiek meestal wordt verondersteld, heeft de epistemologie bij MacIntyre dus geen basale rol: het morele leven is de basis, die in de geschiedenis van de traditie gestalte heeft gekregen.

Aan deze visie op traditiegebonden onderzoek houdt MacIntyre in al zijn werken vast. Ook in zijn metafysische werk. Dat betekent dat ook metafysische inzichten alleen tot stand kunnen komen in de context van een traditie. Hoe gaat dat in z’n werk?

b. Een traditiegebonden metafysica

First principles, final ends beschouw ik als het boek waarin MacIntyre de metafysica uitwerkt die hij later als model gebruikt in zijn inhoudelijke onderzoek in *Dependent rational animals*. Die beschouwing is discutabel, want *First principles* gaat vooral over wetenschap, terwijl *Dependent rational animals* gaat over ethiek. Toch denk ik dat er een link tussen beide boeken is. De kenmerken van de metafysica van *First principles* zijn naar mijn idee terug te vinden in *Dependent rational animals*. Bovendien maakt MacIntyre ook in andere boeken geen helder onderscheid tussen wetenschap en ethiek. In *Whose justice? Which rationality* spreekt hij namelijk ook afwisselend over beide, zonder het verschil tussen die twee te problematiseren. Het is dus gebruikelijk voor MacIntyre om beide disciplines door elkaar heen te behandelen.

Alle kenmerken van traditiegebonden onderzoek zien we in *First principles, final ends* opnieuw naar voren komen; bijvoorbeeld in zijn kritiek op het ‘foundationalism’, een stroming in de hedendaagse analytische morele epistemologie, waarvan MacIntyre zijn eigen visie in dit boek wil onderscheiden. Foundationalism wordt –nogal verwarrend– meestal vertaald met ‘fundamentalisme’. Fundamentalisme is een stroming in de morele epistemologie, maar ook in de wetenschapsfilosofie, die er vanuit gaat dat kennis op grond van een lineaire argumentatie moet worden gerechtvaardigd, en terug te voeren is tot een laatste fundament, ofwel een ‘basic belief’ of ‘first principle’.

Uit MacIntyre’s argumenten tegen deze stroming blijkt dat MacIntyre zijn visie op traditiegebonden onderzoek niet los wil laten. Hij verwijt fundamentalisten bijvoorbeeld dat zij de epistemologie een te basale rol toeschrijven: de epistemologie moet volgens hen het fundament vaststellen, waarop alle kennis rust. Zonder dat fundament zou men volgens de fundamentalist geen rationele ondersteuning kunnen geven voor een overtuiging; overtuigingen zijn dan niet meer dan willekeurig.¹⁰⁷ In contrast hiermee benadrukt MacIntyre dat epistemologie niet moet worden gezien als basis van alle inhoudelijke claims, maar altijd

¹⁰⁷ MacIntyre verdedigt hier tegenover de opvatting die kenmerkend is voor een traditiegebonden benadering en die de epistemologie geen basale rol toeschrijft. Die opvatting behoort volgens hem tot een traditie die hij de Aristotelisch-Thomistische noemt: ‘(..) if the Thomist is faithful to the intentions of Aristotle and Aquinas, he or she will not be engaged, except perhaps incidentally, in an epistemological enterprise’ (FPFE 11)

onderdeel is van een manier van leven die wordt geleid door een politiek ideaal of een levensbeschouwing: deze levenswijze is dus eigenlijk ‘basaler’ dan de ‘basic beliefs’ die de fundamentalist als fundament articuleert. Dat betekent ook dat het helemaal niet nodig is om de scepticus die alle overtuigingen radicaal bevraagt, altijd van repliek te dienen. Fundamentalisten proberen dat te doen, maar volgens MacIntyre is dat niet nodig. Niet alle sceptische vragen zijn relevant in het perspectief van de levensbeschouwing of idealen die men heeft. De Aristotelisch-Thomistische benadering die MacIntyre verdedigt zet die levensbeschouwing of dat ideaal centraal, niet de epistemologie. De opvatting dat de levenswijze is verondersteld als men epistemologische vragen stelt is dus ook kenmerkend voor de Aristotelisch-Thomistische benadering die MacIntyre in *First principles* verdedigt.

Daarnaast benadrukt MacIntyre opnieuw dat zinloosheid van de aanpak van de analytische metaethiek, die geen progressie kan boeken. Hier wordt die metaethiek vertegenwoordigd door de fundamentalist, die volgens MacIntyre zoekt naar een onhaalbaar type fundament voor alle kennis, omdat dit moet voldoen aan het model van Descartes’ Cogito. Descartes legt in zijn *Discours de la méthode* een fundamentele basis voor alle kennis in de vorm van de uitspraak ‘Ik denk, dus ik besta’.¹⁰⁸ Deze uitspraak presenteert volgens Descartes een zekerheid die niet kan worden betwijfeld, want als een onderzoeker eraan twijfelt, denkt zij nog altijd na en moet zij dus veronderstellen dat het denken bestaat en dat zij het zelf is die nadenkt: zelfs de twijfel leidt daarmee onmiddellijk tot de acceptatie van ‘ik denk, dus ik besta’. ‘Cogito, ergo sum’ is dus een zekerheid, maar daarnaast dient de uitspraak ook als *rechtvaardiging* voor kennis, want alle andere kennis kan men volgens Descartes terugredenerend uiteindelijk legitimeren met betrekking tot deze fundamentele zekerheid. Volgens MacIntyre is het typerend voor fundamentalisten dat zij geen genoegen nemen met ‘weten’, maar ook vereisen dat een individu kan uitleggen hoe hij weet dat hij weet. Onderzoekers moeten dus inzicht hebben in het proces dat tot kennis heeft geleid. Zij zijn met andere woorden op zoek naar een ‘gerechtvaardigde zekerheid’.¹⁰⁹

MacIntyre’s Aristotelisch-Thomistische benadering contrasteert hiermee omdat deze epistemologische vragen altijd inbedt in een manier van leven. Dat is volgens hem verstandig, omdat je als je beseft dat onderzoekers eerst leven en daarna pas onderzoek doen, nooit een fundament kunnen vinden dat tegelijk zeker is en een rechtvaardiging biedt voor alles wat je voor waar houdt. Onderzoekers hebben namelijk nooit volledig inzicht in de manier waarop zij tot kennis zijn gekomen.¹¹⁰ In een traditiegebonden onderzoek moeten we er vanuit gaan dat het vergaren van kennis altijd door een gemeenschap van onderzoekers wordt uitgevoerd; iedere onderzoeker bouwt voort op kennis van de voorgaande generatie, en die complexe geschiedenis is voor een individuele onderzoeker moeilijk te doorzien. Daarnaast is ook het eigen ontwikkelingsproces voor een onderzoeker nooit helemaal transparant, omdat de ontwikkeling van kennis en vaardigheden samenhangt met de vorming van een persoonlijk

¹⁰⁸ Het is opmerkelijk dat MacIntyre zijn benadering hier niet afzet tegen hedendaagse verdedigers van een fundamentalistische morele epistemologie, maar vooral het contrast zoekt met een oude wetenschapsfilosoof: René Descartes. *First principles, final ends* is daarom niet zo interessant als bijdrage aan de hedendaagse epistemologie, maar vooral als revisie van MacIntyre’s eigen opvattingen. De laatste jaren is het fundamentalisme wel weer in opkomst, mede onder invloed van de opkomst van een nieuw soort intuïtionisme. Zie bijvoorbeeld het proefschrift van Sabine Roeser (2002)

¹⁰⁹ MacIntyre schrijft over deze opvatting: ‘For since on this view knowledge involves justified certainty and justified certainty requires that, if I genuinely know, I also know that I know, then as a rational person I must be able to answer the question ‘How do I know?’ in respect of each knowledge claim that I make.’ (FPFE 9)

¹¹⁰ FPFE 11/12

karakter. Het is voor een persoon zelf altijd moeilijk om te omschrijven hoe hij of zij aan dat karakter is gekomen.

Deze kenmerken van MacIntyre's standpunt zijn bekend. Maar in *First principles, final ends* komen ze in een ander perspectief te staan omdat hij hier –met Thomas van Aquino en Aristoteles- wil verdedigen dat elk onderzoek gebaseerd is op een 'eerste principe' en dat standpunt lijkt op het eerste gezicht op dat van fundamentalisten. Maar volgens MacIntyre moet het Aristotelisch-Thomistische streven naar een 'eerste principe' op een andere manier worden geïnterpreteerd, dan binnen het fundamentalisme gewoon is. Hoewel Aquino spreekt over 'first principles' -ofwel 'principium'- die de rechtvaardigingsgrond zijn voor overtuigingen, is het volgens MacIntyre een misvatting om te denken dat hij daarmee een 'gerechtigde zekerheid' bedoelt, net als de hedendaagse fundamentalisten. De eerste principes waarover Aquino spreekt hebben een hele andere betekenis.

De Aristotelisch-Thomistische benadering van MacIntyre wijkt natuurlijk af van de fundamentalistische omdat deze in een traditie moet worden geplaatst, maar dat heeft ook effect op de structuur van de metafysica zelf. Er zijn verschillende punten waarop Thomas' visie afwijkt van het fundamentalisme. Om te beginnen hoort bij fundamentalisme een lineaire argumentatiestructuur; alle argumenten moeten daar uiteindelijk worden teruggevoerd op een eerste basis –een basale overtuiging of een eerste principe- die in de hele argumentatie al is verondersteld en daarom 'primair' is. Zonder deze basale overtuiging die zeker 'waar' is, is de rechtvaardiging volgens de fundamentalist ongegrond, en daarom irrationeel en willekeurig. Het eerste principe of de basale overtuiging moet daarom bekend zijn om een gegronde argumentatie te kunnen geven. In de Aristotelisch-Thomistische benadering van MacIntyre vervult het eerste principe -'Principium' bij Thomas, en 'Archè' bij Aristoteles- weliswaar ook de rol van rechtvaardiging voor het hele onderzoek, maar het is meestal tijdens het onderzoek nog niet bekend. Inzicht in het eerste principe is volgens deze benadering de voltooiing van het onderzoek en niet iedere onderzoeker bereikt dat:

'[According to the Thomist, SvdB] (a)ll knowledge even in the initial stages of enquiry is a partial achievement and completion of the mind, but it nonetheless points beyond itself to a more final achievement in ways that we may not as yet have grasped. Hence, we can know without as yet knowing that we know, while for the Cartesian (..) if we know, we must know that we know, since for the Cartesian it is always reference backwards to our starting-point that guarantees our knowledge and, hence, it is only through knowing that we know that we know. By contrast, for the Thomist our present knowledge involves reference forward to that knowledge of the archè/principium which will, if we achieve it, give us subsequent knowledge of the knowledge that we now have.'(FPFE.13/14)

De functie van het eerste principe in MacIntyre's Aristotelisch-Thomistische benadering is moeilijk te begrijpen, omdat het woord 'eerste' geen tijdsaanduiding is in het onderzoeksproces. Een onderzoeker kan niet aan het begin van haar zoektocht het eerste principe formuleren, en de rest daarop voortbouwen. Het eerste principe is 'eerst' in de zin dat dit de rechtvaardigingsgrond is voor andere overtuigingen, maar aan het begin van het onderzoek heeft men er vaak nog geen weet van. MacIntyre schrijft dan ook dubbelzinnig dat het eerste principe in een Thomistisch schema ook fungeert als *telos* van het onderzoek, ofwel als 'final end' zoals de titel van het boek aangeeft.

Wat houdt deze *telos* van het onderzoek precies in? Het woord *telos* is vertrouwd voor degene die MacIntyre's eerdere werk ook las. Ook in zijn eerdere boeken vatte MacIntyre de verwerving van kennis op als een op een *telos* gerichte zoektocht, maar hier beweerde hij nog

niet dat deze *telos* metafysisch was. In *After virtue* gaat hij nog uit van een contrast tussen de traditie en de metafysica. De zoektocht naar de *telos* van het mensenleven karakteriseert hij in *After virtue* als een persoonlijke queeste, die in een traditie is ingebed en die hij daarom contrasteert met de metafysica. Het morele onderzoek wordt volgens *After virtue* gestuurd door de vragen en problemen die een onderzoeker in zijn of haar specifieke praktijken tegenkomt, die de actuele belichaming zijn van de traditie. Die praktijken zorgen dat mensen verschillende levens leiden en dat hun onderzoeken dus ook door verschillende vragen en problemen worden gestuurd. De vragen en problemen die het onderzoek voortstuwen zijn dus empirisch. Afhankelijk van de sociaal gevormde persoonlijkheid van de onderzoeker en de kwesties waarop hij of zij in concrete contexten stuit, zal het morele onderzoek gestalte krijgen.¹¹¹ Hoewel ieder onderzoek volgens *After virtue* is gericht op inzicht in het goede leven voor mensen in het algemeen, zullen de onderzoeksresultaten van diverse mensen van elkaar verschillen door de contextuele manier waarop het onderzoek wordt uitgevoerd.

In *First principles, final ends* krijgen we een heel ander beeld van het karakter van de *telos* en van het onderzoek. Hoewel MacIntyre hier hetzelfde woord –*telos*– gebruikt om de focus van het onderzoek te verhelderen, lijkt het om iets heel anders te gaan. Het onderzoek naar de ultieme *telos*, ofwel het eerste principe, is volgens MacIntyre's karakterisering in de derde en vierde sectie van *First principles, final ends* namelijk analytisch. Hij heeft het in dit boek over wetenschap en beweert dat de *telos* een rechtvaardigingsgrond biedt voor een wetenschappelijke theorie maar zelf niet wetenschappelijk kan worden geverifieerd.¹¹² Dat het eerste principe 'waar' is kan men volgens MacIntyre alleen analytisch afleiden uit de theorieën waarvoor ze als eerste principe fungeert. Dat betekent ook dat de analytische aard van het principe volgens MacIntyre niet *apriori* is: er is een contingent leerproces verondersteld in een historisch en sociaal gelokaliseerde gemeenschap van onderzoekers, waarin een onderzoeker kennis heeft gemaakt met een scala aan theorieën. MacIntyre houdt dus wel stevig vast aan de gedachte dat een onderzoeker in een gemeenschap onderwijs moet hebben gevolgd in de theorieën en methodes die de onderzoekspraktijk bepalen.¹¹³ Pas na die vorming in een concrete sociale context kan hij of zij gaan onderzoeken wat het eerste principe inhoudt.

¹¹¹ Zie AV 221-223

¹¹² MacIntyre schrijft: 'It is their analyticity which makes it the case that such principles are evident per se, but their evidentness is intelligible only in the context of the relevant body of perfected theory within which they function as first principles, and only an understanding of that body of theory will enable someone to grasp their analytic structure.' (FPFE 30)

¹¹³ Zowel Thomas van Aquino als Aristoteles zien onderzoek als een praktische onderneming, dat in een sociale groep wordt uitgevoerd, en waarin ook morele normen een belangrijke rol spelen. MacIntyre benadrukt in een andere passage ook het belang van deze deugden voor het onderzoek naar de essenties; zoals bijvoorbeeld de deugd 'prudentia'. Zie FPFE 42/43 Zie ook het volgende citaat waarin de social ingebedde visie op onderzoek naar voren komt: 'For it has generally been taken for granted that those who are committed to understanding scientific and other enquiry in terms of truth-seeking, of modes of rational justification and of a realistic understanding of scientific theorizing must deny that enquiry is constituted as a moral and social project, while those who insist upon the latter view of enquiry have tended to regard realistic and rationalist accounts of science as ideological illusions. But from an Aristotelian standpoint it is only in the context of a particular socially organized and morally informed way of conducting enquiry that the central concepts crucial to a view of enquiry as truth-seeking, engaged in rational justification and realistic in its self-understanding, can intelligibly be put to work.' (FPFE 50)

MacIntyre benadrukt daarnaast ook dat een onderzoeker *empirische* kennis moet hebben om deze eerste principes te kunnen leren kennen. Om de resultaten van empirisch wetenschappelijk onderzoek in taal uit te kunnen drukken heeft een onderzoeker volgens MacIntyre verwijzingen nodig naar noodzakelijke eigenschappen –ofwel: naar prewetenschappelijke definities- maar dát dit nodig is kan de onderzoeker alleen beoordelen als hij of zij empirisch onderzoek heeft gedaan.¹¹⁴ Als je vraagt naar de oorzaken aan de hand waarvan je een bepaald type fenomenen kunt uitleggen, dan moet je empirische vragen stellen en beantwoorden. Maar als je deze vragen stelt, dan zie je volgens MacIntyre ook de noodzaak van de analytische definities die deel uitmaken van een classificerend schema waarmee men de waarnemingen ordent. Dit schema bevat bijvoorbeeld termen als ‘oorzaken’ en ‘gevolg’ en laat zien hoe men de realiteit moet bekijken om deze te kunnen onderscheiden. Het classificerende schema bevat dus de noodzakelijke voorwaarden voor de wetenschappelijke theorie; deze voorwaarden noemt MacIntyre ook wel ‘essenties’. Essenties kan men volgens MacIntyre rechtvaardigen door te laten zien dat ze premissen leveren voor een theorie die in staat is om meer fenomenen uit te leggen en te begrijpen dan een andere theorie die over dezelfde fenomenen gaat. Deze eerste premissen zijn de basis voor de theorie die de beste verklaring geeft van de werkelijkheid. Maar deze eerste premissen moeten ook *waar* zijn; dat wil zeggen dat ze moeten corresponderen met hoe de zaken zijn.¹¹⁵

Er zijn volgens *First principles* verschillende fasen waarin het onderzoek naar de *telos* –ofwel het eerste principe- verloopt. Dat onderzoek zit heel anders in elkaar dan het onderzoek naar de *telos* in *After virtue*. Allereerst moeten onderzoekers volgens *First principles* vaststellen wat de veronderstellingen zijn van hun onderzoek. Deze veronderstellingen moeten zij formuleren, maar vervolgens moeten zij ze ook kritiseren; bijvoorbeeld als ze met elkaar in tegenspraak zijn, of als zij niet passen bij het onderzoek dat in de praktijk wordt gedaan. Na zo’n kritiek moeten ze opnieuw worden geformuleerd, zodat er geen inconsistenties meer tussen hen zijn en ze werkelijk passen bij het onderzoek. Dit proces van formuleren, kritiseren, en herformuleren, zullen onderzoekers steeds opnieuw moeten herhalen om de eerste principes te kunnen leren kennen. MacIntyre noemt dit proces –in navolging van Aristoteles- ‘dialectisch’.¹¹⁶

Dit dialectische proces is voorwaarde, maar is ook niet voldoende om de eerste principes vast te kunnen stellen. Daarnaast is er volgens MacIntyre ook een ‘begripsact’ (act

¹¹⁴ Zie het volgende citaat: That first principles expressed as judgments are analytic does not, of course, entail that they are or could be known to be true *a priori*. Their analyticity, the way in which subject-expressions include within their meaning predicates ascribing essential properties to the subject and certain predicates have a meaning such that they necessarily can only belong to that particular type of subject, is characteristically discovered as the outcome of some prolonged process of empirical enquiry.’(FPFE 31) MacIntyre’s begrip van ‘analyticiteit’ verschilt dus van dat van Kant of van de positivisten.

¹¹⁵ FPFE 32

¹¹⁶ ‘But how *are* we to begin? We can begin, just as Aristotle did, only with a type of dialectical argument in which we set out for criticism, and then criticize in turn, each of the established and best reputed beliefs held amongst us as to the fundamental nature of whatever it is about which we are enquiring: for example, as to the nature of motion in physics, or as to the human good in politics and ethics. As rival views are one by one discarded, leaving as their legacy to enquiry either something in them which withstood criticism or that which turned out to be inescapably presupposed by such criticism, so an initial tolerably coherent and direction-affording conception of the relevant first principle of principles may be constructed.’(FPFE 34/35)

of understanding) nodig die begint in het dialectische proces, maar daaraan ook voorbij gaat.¹¹⁷ Wat deze begripsact behelst is moeilijk te begrijpen, omdat deze níet wordt afgeleid uit de rest van de argumentatie, maar meer een zaak is van ‘inzicht’. MacIntyre probeert de complexe relatie tussen het dialectische proces en de begripsact in de volgende passage uit te leggen:

‘(..) as enquiry progresses (..) we are compelled to recognize a gap between the strongest conclusions which such types of dialectical argument can provide and the type of judgment which can give expression to a first principle. Argument *to* first principles cannot be demonstrative, for demonstration is *from* first principles. But it also cannot be a matter of dialectic and nothing more, since the strongest conclusions of dialectic remain a matter only of belief, not of knowledge. What more is involved? The answer is an act of the understanding which begins from but goes beyond what dialectic and induction provide, in formulating a judgment as to what is necessarily the case in respect of whatever is informed by some essence, but does so under the constraints imposed by such dialectical and inductive conclusions. Insight, not inference, is involved here, but insight which can then be further vindicated if and insofar as this type of judgment provides just the premises required for causal explanation of the known empirical facts which are the subject matter of that particular science.’ (FPFE 35/36)

Het inzicht, ofwel de begripsact, waarover MacIntyre hier spreekt kan alleen plaatsvinden als men deelneemt aan het dialectische proces. Door middel van het dialectische proces, wordt de aandacht van de onderzoeker in de juiste richting gestuurd, waardoor deze begripsact mogelijk wordt gemaakt.¹¹⁸ Het dialectische proces kan weliswaar niet *aantonen* dat er essenties zijn, want de dialectiek veronderstelt zélf het bestaan van essenties. Maar die dialectiek laat volgens MacIntyre wel zien hoe we de classificaties moeten maken die de essenties veronderstellen en levert daarom argumenten die aangeven waarom het ene inzicht in apodictische of noodzakelijke waarheden wel en het andere niet overtuigend is. Conclusies omtrent de essenties *volgen niet* uit dialectische argumentaties, net zo min als een natuurwet direct volgt uit de interpretatie van een experiment; maar je kunt aan de hand van dialectische argumentaties wel aangeven waarom de ene essentie juist is en de andere niet, net zoals je op grond van experimenten of observatie kunt aangeven waarom de ene ‘natuurwet’ beter is dan de andere.

Over dit proces dat leidt tot metafysische waarheden kunnen we nog veel vragen stellen. Wat bijvoorbeeld onduidelijk blijft, is óf het metafysische onderzoek is gericht op een verzameling essenties of op één essentie. MacIntyre kiest in deze geen positie. Hij schetst een verschil van mening tussen zijn twee inspiratoren, waarbij Aristoteles een verzameling essenties toeliet die horen bij verschillende wetenschappen, terwijl Thomas van Aquino alles terugbrengt tot één essentie die MacIntyre in religieuze termen beschrijft als ‘God’.¹¹⁹ MacIntyre committeert zich nergens expliciet tot één van beide opvattingen, waardoor zijn eigen positie in deze discussie onhelder blijft.¹²⁰

¹¹⁷ FPFE 35

¹¹⁸ Zie FPFE 37/38

¹¹⁹ Zie FPFE 29

¹²⁰ In *First principles* lijkt MacIntyre te neigen naar de opvatting van Thomas, maar dat blijkt weer niet uit *Dependent rational animals*. Het onderzoek daar laat het bestaan van meerdere essenties toe.

Voor dit hoofdstuk zijn de details van MacIntyre's uitwerking minder relevant. Ik wil hier bekijken of zijn interpretatie van de Aristotelische metafysica in staat is om de uitsluitingsproblemen te vermijden die hij in *After virtue* signaleerde. In dat kader zou ik nu al de aandacht willen vestigen op een paar kenmerken van de metafysica die MacIntyre heeft uitgewerkt. Het valt bijvoorbeeld op dat het Aristotelisch-Thomistische metafysische onderzoek dat MacIntyre hier beschrijft slechts kan plaatsvinden ná uitgebreide kennismaking met de empirische realiteit en met de onderzoeksmethodes en theorieën die in de onderzoekstraditie zijn ontwikkeld. Zonder die empirische kennis en zonder kennis van de traditie zouden metafysische inzichten niet tot stand kunnen komen. Wat betreft de kennis van de onderzoekstraditie is er sprake van een belangrijk verschil met Aristoteles' metafysica, waarin het concept 'onderzoekstraditie' geen enkele rol speelt. Aristoteles' metafysica veronderstelt wel empirische kennis, maar in zijn werk kom je geen 'onderzoekstraditie' tegen. Wat kan de inbedding van het metafysische onderzoek in een traditie voor effecten hebben op het onderzoek en op de onderzoeksresultaten?

Naar mijn mening is MacIntyre's bedoeling dat dit bijdraagt aan een groter zelfbewustzijn van onderzoekers. Het voornaamste verwijt dat MacIntyre Aristoteles in *After virtue* maakt is dat zijn metafysica blijk geeft van te weinig inzicht in zijn eigen perspectief als onderzoeker in een sociale context met een geschiedenis. Een onderzoeker die zichzelf als lid van een traditie beschouwt, beseft dat hij als onderzoeker altijd onderdeel is van een bepaalde onderzoeksgemeenschap en ook van een bredere sociale context. Zo'n onderzoeker weet dat hij binnen die context is getraind en onderwezen en daardoor in staat is om überhaupt onderzoek te doen, maar weet ook dat de manier waarop hij kijkt of denkt altijd aan die context is gebonden. Dat betekent denk ik dat we mogen verwachten dat een onderzoeker die kennis van een traditie als voorwaarde ziet voor de analytische dialectiek die metafysische inzichten mogelijk maakt, dit zelfbesef meeneemt in zijn onderzoek.

Daarnaast probeert MacIntyre door zijn inbedding van het metafysische onderzoek in een traditie ook a-historische karakter te ondervangen dat metafysica bij Aristoteles had, en dat hij in *After virtue* zozeer kritiseert. Het belang van deze historische kennis benadrukte MacIntyre zozeer in *After virtue*, omdat het ontbreken ervan gedeeltelijk het uitsluitende effect van Aristoteles' metafysica verklaart. Aristoteles interpreteerde de sociale positie van slaven, vrouwen, handwerklieden, boeren etc... als een effect van hun natuur, maar keek niet –omgekeerd- hoe die sociale context de manier beïnvloedde waarop zij in staat waren zich te ontwikkelen. Een historisch perspectief kan een auteur volgens MacIntyre leren kijken naar de ontwikkeling die één persoon in de tijd ondergaat, maar ook hoe die wordt mogelijk gemaakt of belemmerd door de sociale context. Historische kennis kan helpen te laten zien dat mensen in vroegere samenlevingen in staat waren om hun capaciteiten anders te ontwikkelen dan nu, doordat het sociale leven anders was georganiseerd.

MacIntyre doet in deze twee opzichten een goede poging om zijn eigen kritiek op Aristoteles' metafysica van *After virtue* te ondervangen in zijn eigen Aristotelisch-Thomistische metafysica. Maar is dit voldoende om de problemen van uitsluiting en marginalisering te vermijden? Ik denk dat er reden is om daar sceptisch over te zijn. Uit de uiteenzetting van *First principles* komt metafysisch onderzoek naar voren als onderzoek dat is gericht op veronderstellingen. Het metafysische onderzoek dat MacIntyre beschrijft neemt een bestaande praktijk –de wetenschap- als uitgangspunt en probeert daarvan de veronderstellingen te articuleren. De discrepanties tussen de veronderstellingen maken de uiteindelijke metafysische begripsact mogelijk. Als de metafysische essenties die het resultaat zijn van dit onderzoek een epistemologische rol moeten gaan vervullen, dan betekent dat dus dat kritiek op de bestaande praktijken gevormd moet worden op basis van de veronderstellingen die aan die praktijken zélf ten grondslag liggen. Dat is een nogal beperkte basis voor kritiek. Als die

praktijk zelf niet deugt, dan lijkt het erg moeilijk om er met een metafysische kritiek vanaf te komen: een metafysische onderzoeker ervaart alleen de conflicterende veronderstellingen als een probleem, maar daarvan is niet altijd sprake bij uitsluiting.

Daarnaast is er nog een ander probleem. Hoewel MacIntyre wel benadrukt dat een vorming in een sociale wetenschapscontext is vereist om metafysisch onderzoek te kunnen doen, specificieert hij niet hoe diep of hoe breed die vorming moet zijn. Of metafysisch onderzoek adequate veronderstellingen blootlegt is erg afhankelijk van de empirische kennis waarover de onderzoeker beschikt. Als die kennis smal is, dan zal dat ook blijken uit de metafysica die hij of zij verwoordt. Het probleem is dat veel onderzoekers niet weten dat hun kennis van de empirie beperkt is, waardoor de metafysica die ze verwoorden ook gebrekkig geïnformeerd is.

Dat deze problemen ook naar voren komen in MacIntyre's metafysica in *Dependent rational animals*, zal ik in de volgende paragraaf laten zien. MacIntyre verdedigt in dit boek een inclusieve samenleving, maar naar mijn idee lijdt zijn betoog in dit boek ook onder zijn eigen metafysische aanpak. Deze metafysica stimuleert hem namelijk te kijken naar veronderstellingen van bestaande praktijken, maar dat levert onvoldoende aanknopingspunten om te identificeren wát het uitsluitingsprobleem behelst. Bovendien denkt MacIntyre na op grond van een te beperkte kennis van empirische praktijken. Het resultaat is dat MacIntyre is in dit boek naar mijn mening te weinig kritisch is tegenover bestaande praktijken, waardoor zijn ideaal van de inclusieve samenleving te weinig van de grond komt.

2. Metafysica en uitsluiting in *Dependent rational animals*

a. Streven naar een inclusieve samenleving

In *Dependent rational animals* gaat MacIntyre nergens uitgebreid in op zijn vroegere verwerping van de metafysica in *After virtue*. Aan het begin van het boek schrijft hij alleen dat hij er achter is gekomen dat hij het eerder mis had toen hij de metafysica van Aristoteles verwierp.¹²¹ Maar op de achtergrond van zijn hele betoog is hij wel in discussie met *After virtue*, want de voornaamste reden waarom hij daar afzag van een metafysische opvatting van de menselijke natuur lag in Aristoteles' metafysische rechtvaardiging van de uitsluiting van slaven, handwerklieden, boeren en vrouwen uit de politiek. In *Dependent rational animals* presenteert hij zijn metafysische uiteenzetting over de menselijke natuur juist als basis voor een samenleving die niemand uitsluit. In beide boeken argumenteert MacIntyre dus tegen uitsluiting, maar hij is van mening veranderd over de ethiek die dit kan vermijden.

Een van de belangrijkste kenmerken van een inclusieve samenleving, die MacIntyre aan het begin van hoofdstuk elf weergeeft, is dat *iedereen* moet kunnen meebeslissen over zaken die van gemeenschappelijk belang zijn; óók de mensen die in de context van een liberale democratische politiek –zoals die in de hedendaagse Verenigde Staten van Amerika waar MacIntyre woont– meestal aan de zijlijn staan. Het gaat MacIntyre hier vooral om de mensen die gemarginaliseerd zijn door een fysieke of mentale functiebeperking. Politieke besluitvorming moet volgens hem een open proces zijn waartoe alle leden van de gemeenschap toegang hebben, zelfs de mensen die daarin gewoonlijk geen rol hebben omdat ze niet in staat zijn tot een zelfstandige rationele afweging:

¹²¹ In de inleiding schrijft hij slechts dat hij vindt dat hij het mis had in *After virtue*, en dat kennis van de biologische natuur van mensen –en van de verschillen met andere rationele dieren– onmisbaar is als men wil aangeven wat voor hen 'goed' is. Zie pagina x, *Dependent rational animals*. (Hierna verwijst ik naar dit boek met DRA)

‘(..) the political structures must make it possible both for those capable of independent practical reason and for those whose exercise of reasoning is limited or nonexistent to have a voice in communal deliberation about what these norms of justice require. And the only way in which the latter can have a voice is if there are others who are able and prepared to stand proxy for them and if the role of proxy is given a formal place in the political structures.’(DRA 130)

Mensen die niet voor zichzelf kunnen opkomen moeten door anderen die gevolmachtigd zijn om die rol te vervullen –de zogenaamde ‘proxy’s’- worden gerepresenteerd in het besluitvormingsproces. Deze gevolmachtigden zijn mensen die dagelijks te maken hebben met deze personen, en die daarom het beste inzicht hebben in hun behoeften en wensen.¹²² Langs deze weg probeert MacIntyre te ondervangen dat de stem van deze personen wordt genegeerd. Dat vindt hij belangrijk, want zijn doel luidt als volgt:

‘What I am trying to envisage (..) is a form of political society in which it is taken for granted that disability and dependence on others is something that all of us experience at certain times in our lives and this to unpredictable degrees, and that consequently our interest in how the needs of the disabled are adequately voiced and met is not a special interest, the interest of one particular group rather than of others, but rather the interest of the whole political society, an interest that is integral to their conception of their common good.’(DRA 130)

In *Dependent rational animals* beweert MacIntyre dat het in het belang van iedereen is om een samenleving te vormen waarin iedereen een stem heeft in de publieke besluitvorming. Meteen aan het begin van het boek verklaart hij zich solidair met feministische filosofen die schrijven dat iedereen van wieg tot graf kwetsbaar is en in wisselende mate afhankelijk van de zorg van andere mensen.¹²³ Maar hoewel in de hedendaagse feministische zorgethiek een tendens waarneembaar is om de identificatie van behoeften en kwetsbaarheden van mensen zoveel mogelijk te ontdoen van metafysische pretenties,¹²⁴ probeert MacIntyre zijn

¹²² MacIntyre besteedt hoofdstuk twaalf aan de relatie tussen gevolmachtigden en de mensen die zij verzorgen. Ik kom later in dit hoofdstuk uitgebreider terug op de specifieke kenmerken die MacIntyre aan deze relatie toeschrijft.

¹²³ MacIntyre schrijft hier: ‘We human beings are vulnerable to many kinds of affliction and most of us are at some time afflicted by serious ills. How we cope is only in small part up to us. It is most often to others that we owe our survival, let alone our flourishing, as we encounter bodily illness and injury, inadequate nutrition, mental defect and disturbance, and human aggression and neglect. This dependence on particular others for protection and sustenance is most obvious in early childhood and in old age. But between these first and last stages our lives are characteristically marked by longer or shorter periods of injury, illness or other disablement and some among us are disabled for their entire lives.’(DRA 1) Zie DRA 3 voor MacIntyre’s verwijzingen naar feministische zorgethici.

¹²⁴ Reden daarvoor is dat feministische auteurs uiterst opletten voor de tendens van mensen om te spreken voor anderen. Dat doe je als je een metafysische opvatting formuleert op de menselijke natuur: je zegt dan hoe de mens is en spreekt daarmee voor iedereen. Feministische auteurs kiezen er de laatste tijd steeds meer voor om mensen de gelegenheid te geven om voor zichzelf te spreken, en zelf hun ervaringen uit te drukken. Dat betekent dat de behoeften en kwetsbaarheden in concrete contexten in kaart worden gebracht, aan de hand van wat mensen hierover zelf naar voren brengen. Zie voor de discussie over dit ‘spreken voor anderen’ in de feministische ethiek het eerste hoofdstuk van Peta Bowden (1997).

argumenten te ontleen aan een metafysische beschouwing op de natuur van de mens die hij verondersteld acht in diverse sociale praktijken. Hoe gaat hij te werk?

b. Afhankelijkheid en de menselijke natuur

In MacIntyre's onderzoek naar de menselijke natuur in *Dependent rational animals* kunnen we de methode herkennen die hij in *First principles* beschrijft. In *First principles* benadrukt hij dat metafysisch onderzoek naar de fundamenteën van de wetenschap alleen kan plaatsvinden op grond van empirische kennis en kennis van theorieën, en dus een opleidingstraject vereist in een traditie. In *Dependent rational animals* neemt hij ook een wetenschappelijke praktijk als uitgangspunt; namelijk, die waarin het gedrag van dieren wordt bestudeerd en geïnterpreteerd.¹²⁵ Maar hij bekijkt niet alle aspecten van deze praktijk. Hij kijkt alleen naar de woorden die wetenschappers gebruiken om het gedrag van die dieren te beschrijven; vooral naar het gebruik van het woord 'reden'. Hiermee focust hij dus op één woord in het conceptuele schema dat in het onderzoek is verondersteld.

Zijn beschouwingen op de betekenis van dit woord gebruikt hij in discussie met hedendaagse ethici die de nadruk leggen op het verschil tussen mens en dier, en die er dus vanuit gaan dat het woord 'reden' geen betekenis heeft als we praten over het gedrag van dieren, maar wel als we spreken over de activiteiten van mensen. Op basis van het wetenschappelijke onderzoek naar het gedrag van dieren verdedigt MacIntyre in de eerste zes hoofdstukken de Aristotelische opvatting dat mensen veel vermogens met dieren gemeen hebben; zoals waarnemen, herkennen, identificeren, opnieuw herkennen en verifiëren, maar vooral ook rationaliteit. Aan de overeenkomst tussen de rationaliteit van diersoorten zoals dolfijnen, chimpansees en honden en de rationaliteit van mensen besteedt hij de meeste aandacht. De belangrijke claim die hij in deze hoofdstukken maakt is dat er geen *essentieel* verschil is tussen de rationaliteit van mensen en die van dieren. Hij wil laten zien dat er betekenissen zijn van het begrip 'rationaliteit', die we ook in relatie tot het gedrag van dieren gebruiken. Dat betekent dat de capaciteit 'rationaliteit' die vaak exclusief aan mensen wordt toegeschreven, in feite in een basale vorm ook aan dieren kan worden toegeschreven.

Het gevolg van deze opvatting is dat bijvoorbeeld dolfijnen, chimpansees en honden 'rationeel' kunnen worden genoemd. Volgens MacIntyre's analyse van het concept zijn ze 'rationeel' omdat hun handelingen zijn gericht op de realisering van doelstellingen. Die doelstellingen zijn de 'redenen' waarom zij handelen. Als we gedrag van dieren proberen te begrijpen, dan formuleren we de redenen waarom ze doen wat ze doen; we articuleren hun doelstellingen.¹²⁶ Bij mensen doen we dat volgens MacIntyre vaak op dezelfde manier; als we iemand zien eten ('hij heeft honger') of zien rennen ('hij wil de trein halen') dan schrijven we redenen aan hem toe in het licht van hun veronderstelde doelstellingen. MacIntyre concludeert daaruit dat het verschil tussen volwassen mensen en nog niet volwassenen of dieren niet essentieel is maar gradueel: we moeten de vormen van rationaliteit die exclusief aan mensen toebehoren beschouwen als een verder ontwikkelde vorm van de rationaliteit van diersoorten.¹²⁷ Deze vergevorderde ontwikkelingsvorm van de menselijke rationaliteit staat nooit op zichzelf; zij blijft altijd afhankelijk van de dierlijke vormen van rationaliteit. Zonder

¹²⁵ DRA 17/18

¹²⁶ Zie DRA 24/25

¹²⁷ MacIntyre schrijft op DRA 57 dat de relatie tussen dieren en mensen varianten zijn op een schaal, of in een spectrum. We kunnen geen radicaal onderscheid maken tussen 'hen' en 'ons', zegt hij.

eerst ‘redenen’ te hebben om te handelen, zoals ook dieren redelijk handelen, zou de meer gesofistikeerde menselijke rationaliteit niet kunnen ontstaan.¹²⁸

Op basis van deze beschouwing op de veronderstelde betekenis van begrippen die we gebruiken als we het gedrag van mensen en dieren beschrijven, onderscheidt MacIntyre verschillende manieren waarop mensen ‘afhankelijk’ zijn. Deze afhankelijkheden zijn volgens hem essentieel: ze horen bij de metafysische natuur van de mens.

Om te beginnen is de ontwikkeling van de typisch menselijke rationaliteit in alle ontwikkelingsstadia afhankelijk van dierlijke vormen van rationaliteit. Typisch menselijk is volgens MacIntyre de capaciteit om afstand te nemen en de redenen om te handelen ten opzichte van elkaar te evalueren, en te kiezen. De zelfstandige evaluatie van redenen om te handelen is de hoogste ontwikkelingsvorm van de rationaliteit. Maar deze hoogste ontwikkelingsvorm kan niet ontstaan zonder lagere ontwikkelingsvormen, want mensen kunnen alleen redenen evalueren ten opzichte van elkaar, als zij eerst redenen hebben. Deze elementaire ‘redenen’ die voorwaarde zijn voor hun evaluatieve reflectie hebben zij met dieren gemeen.¹²⁹

Wat zijn dat voor redenen die mensen met dieren gemeen hebben? Het antwoord op deze vraag laat zien waar het in deze vorm van afhankelijkheid om draait. De ‘redenen’ om te handelen die mensen met dieren gemeen hebben, vloeien volgens MacIntyre voort uit hun lichamelijke behoeften; zoals de behoefte aan eten, slaap, veiligheid en warmte. Mensen hebben net als dieren een lichaam, die bepaalde behoeften heeft. Rationaliteit kan volgens MacIntyre niet zorgen dat mensen die behoeften kwijtraken. Ook de hoogste menselijke ontwikkelingsvorm van rationaliteit is afhankelijk van lichamelijkheid, want als zelfstandige rationele actor geven de behoeften die horen bij een lichaam mensen de redenen waarop zij kunnen reflecteren. Dit betekent dat lichamelijke behoeften noodzakelijke voorwaarden zijn voor het ontstaan van de zelfstandige reflectie waartoe mensen in staat zijn.¹³⁰ Ofwel, de ontwikkeling van rationaliteit is afhankelijk van lichamelijkheid.

¹²⁸ ‘What I am suggesting then is that adult human activity and belief are best understood as developing out of, and as still in part dependent upon, modes of belief and activity that we share with some other species of intelligent animal, including dolphins, and that the activities and beliefs of members of those species need to be understood as in important respects approaching the condition of language users.’ (DRA 41)

¹²⁹ ‘(..) any exercise of the power to reflect on our reasons for action presupposes that we already have such reasons about which we can reflect, prior to our reflection. And for us human beings it is because we do have reasons for action prior to any reflection, the kinds of reason that we share with dolphins and chimpanzees, that we have an initial matter for reflection, a starting point for that transition to rationality which a mastery of some of the complexities of language use can provide. Did we not share such reasons with dolphins and chimpanzees we would not have arrived at that starting point and a denial that we have such reasons would render the transition to a specifically human rationality unintelligible.’ (DRA.56)

¹³⁰ ‘It is not only that the same kind of exercise of the same kind of perceptual powers provides, guides, and corrects beliefs in the case of dolphins –and some other species– as in the case of humans, but that in our whole initial bodily comportment towards the world is originally an animal comportment and that when, through having become language-users, we under the guidance of parents and others restructure that comportment, elaborate and in new ways correct our beliefs and redirect our activities, we never make ourselves independent of our animal nature and inheritance.’ (p.48/49)

De gebondenheid aan een lichaam hangt direct samen met een tweede afhankelijkheid die volgens MacIntyre hoort bij de menselijke natuur: namelijk, de afhankelijkheid van andere mensen. MacIntyre laat zien dat mensen vooral in de eerste fasen van hun leven afhankelijk zijn van de zorg van anderen om in hun basisbehoefte aan eten, slaap, warmte en veiligheid te worden voorzien. Om zich te kunnen ontwikkelen tot een zelfstandige rationele actor is een opvoeding nodig die wordt gegeven door ouders, tantes, ooms, opa's en oma's; en onderwijs op school, de universiteit, op de sportclub, de muziekschool of in een concrete ambachtspraktijk. In alle opleidingsfasen is sprake van afhankelijkheid van de zorg door anderen. Maar ook als mensen zelfstandige rationele actoren zijn geworden, blijven ze volgens MacIntyre afhankelijk van anderen. Hij noemt in dat kader vooral de afhankelijkheid van vrienden en collega's die een actor vragen zijn keuzes te rechtvaardigen, hem behoeden voor misstappen, maar hem ook helpen om zelfkennis te verwerven.¹³¹ Naast nauwe persoonlijke relaties, zijn ook politieke verhoudingen van belang om als zelfstandige rationele actor te kunnen functioneren: om hun capaciteit om zelfstandig te redeneren naar behoren te kunnen ontwikkelen moeten mensen de kans hebben om deel te nemen aan publieke debatten over de organisatie en het bestuur van de samenleving.

Deze reflecties op de essentie van de menselijke natuur vormen de achtergrond van MacIntyre's visie op het goede leven in *Dependent rational animals*. Zijn uiteenzetting daarover heeft twee kanten. Een goed leven vereist namelijk allereerst dat de natuurlijke capaciteiten van mensen –zoals de voor hen typerende rationaliteit- tot bloei kunnen komen. Het goede leven voor mensen betekent in dat kader ook iets anders dan voor dieren, omdat dieren niet de capaciteit hebben om zelfstandig te redeneren en die dus ook niet hoeven te ontwikkelen.¹³² Maar aan de andere kant vereist een goed leven ook zorg voor kwetsbaarheden, die met elke fase van het leven zijn gegeven. Mensen lopen namelijk ook een ander soort risico dan dieren door de specifieke rationele vermogens die zij hebben: hun ontwikkeling kan op andere manieren worden geschaad dan de ontwikkeling van dieren, bijvoorbeeld als zij niet de kans krijgen om zelfstandig keuzes te maken over hun leven, als zij niet worden onderwezen om hun vermogens te ontwikkelen, of als zij hun rationele vermogens niet kunnen trainen in debat met anderen. Dit drukt MacIntyre uit in het volgende citaat:

'Human beings need to understand themselves as practical reasoners about goods, about what on particular occasions it is best for them to do and about how it is best for them to live out their lives. Without learning this human beings cannot flourish and in this respect of course they differ from dolphins, so that their vulnerability is also of a different order. Like dolphins their social relationships are indispensable to their flourishing, but what they need from their social relationships is much that is specific to human flourishing as well as much that is shared with other intelligent species. Dolphins can flourish without being able to argue with and learn from others about dolphin flourishing. Humans at times cannot flourish without arguing with others and learning from them about human flourishing.' (DRA 68)

¹³¹ Zie DRA 96-97

¹³² Zie bijvoorbeeld het volgende citaat: 'What it is to flourish is not of course the same for dolphins as it is for gorillas or for humans but it is one and the same concept of flourishing that finds application to members of different animal –and plant- species. And correspondingly it is one and the same concept of needs that finds similar broad application. What a plant or an animal needs is what it needs to flourish *qua* member of its particular species. And what it needs to flourish is to develop the distinctive powers that it possesses *qua* member of that species.' (DRA 64)

Deze visie op het goede leven, die MacIntyre afleidt uit zijn beschouwing op de verschillen en overeenkomsten tussen mens en dier, is de basis voor zijn argumentatie voor een inclusieve samenleving. Is die daarvoor ook geschikt? Naar mijn idee is die veelbelovend. Het onderzoek naar de veronderstellingen van het wetenschappelijke discours over het handelen van dieren en mensen levert het zinvolle inzicht op dat men over rationaliteit kan denken in termen van gradaties, waarbij aan verschillende diersoorten, maar ook aan mensen in verschillende fasen van hun ontwikkeling, een bepaalde gradatie van rationaliteit kan worden toegeschreven. Dit geeft een nieuwe articulatie aan de gedachte dat rationaliteit een zich ontwikkelende capaciteit is en dat ieder mens als baby, kleuter, puber, volwassene of als oud mens zich in een ander ontwikkelingsstadium bevindt; en het laat ook ruimte voor de gedachte dat niet iedereen zich tot gelijke hoogte zal ontwikkelen. MacIntyre biedt de mogelijkheid om de overeenkomsten tussen al die verschillende mensen (én dieren) te benadrukken, door te wijzen op hun afhankelijkheden van een lichaam en van een sociale context.

Deze afhankelijkheden bieden een aanknopingspunt om de aandacht te vestigen op zaken die belangrijk zijn in een samenleving die tot uitsluiting geneigd is. Dit zou bijvoorbeeld de basis kunnen zijn voor een pleidooi voor bescherming en instandhouding van dat lichaam en aandacht en zorg voor kwetsbaarheden en behoeften. De afhankelijkheid van een sociale context is een basis om na te denken over de manieren waarop die context de ontwikkeling van die onderling verschillende capaciteiten tot bloei kan doen komen. Het zou dan niet alleen moeten gaan over de ontwikkeling van mensen die in principe de hoogste ontwikkelingsstadia van rationeel actorschap zouden kunnen bereiken, maar ook over de ontwikkeling van alle anderen wier rationaliteit nooit het stadium van zelfstandig rationeel actorschap bereikt, of die dat rationeel actorschap door ziekte of ouderdom al voorbij zijn.

Benut MacIntyre deze aanknopingspunten ook voor zijn reflectie op een inclusieve samenleving? Helaas doet hij dat te weinig. Als hij de overstap maakt van zijn beschouwing op de verschillen en overeenkomsten tussen mensen en dieren, naar zijn uiteenzetting over de deugden die mensen –gezien hun natuur– zouden moeten ontwikkelen, focust hij op de ontwikkeling van mensen die in principe tot zelfstandig rationeel actorschap in staat zijn. De mensen die daartoe niet in staat zijn, blijven in MacIntyre's betoog abstract. Volgens mij is het probleem dat MacIntyre te veel de bestaande praktijken die hij kent als uitgangspunt gebruikt, waarvan hij de veronderstellingen probeert bloot te leggen en op grond daarvan reflecteert op de deugden die erbij horen. Hij zet zijn visie op mensen te weinig in voor een sociale kritiek op die praktijken. Dat is zonde, want daardoor behouden de sociale praktijken die hij beschrijft het uitsluitende karakter dat zij al hadden.

c. Deugden in exclusieve praktijken

De visie op het goede leven die MacIntyre ontleent aan zijn beschrijving van de metafysische menselijke natuur is de basis voor zijn beschouwing op de deugden. Hij onderscheidt twee typen deugden: deugden die een persoon helpen om zelfstandig rationeel actorschap te verwerven, en deugden die horen bij een erkenning van kwetsbaarheid. Deze deugden horen bij de twee kanten van de menselijke natuur, maar hangen volgens MacIntyre ook heel nauw samen. Laten zien dat deze twee soorten deugden samenhangen is ook één van de belangrijkste doelstellingen van het boek:

‘It will be a central thesis of this book that the virtues that we need, if we are to develop from our initial animal condition into that of independent rational agents, and the virtues that we need, if we are to confront and respond to vulnerability and disability both in ourselves and others, belong to one and the same set of virtues, the distinctive virtues of dependent rational animals, whose dependence, rationality and animality have to be understood in relationship to each

other.’(DRA 5)

Dat alle deugden samenhangen is belangrijk voor het probleem van uitsluiting. Immers, als het mogelijk is om deugden te verwerven die horen bij de ontwikkeling van de ratio, zonder de deugden te ontwikkelen die horen bij de erkenning van de eigen kwetsbaarheid en die van anderen, dan is het de vraag of de zelfstandige rationele actoren inzien dat het belangrijk is om iedereen een plaats te gunnen in de politieke besluitvorming, óók de mensen die daarin moeilijk voor zichzelf kunnen opkomen. Om dit te doen moeten zij een opmerkzaamheid ontwikkelen: zij moeten beseffen wat kwetsbare mensen nodig hebben. MacIntyre’s metafysische uiteenzetting over de mens heeft als doel te laten zien dat ieder mens dat kán beseffen op grond van een reflectie op de essentie van de menselijke natuur. Maar slaagt MacIntyre erin om dat aannemelijk te maken?

Ik denk het niet. Hoofdstuk acht, dat gaat over de deugden die samenhangen met de ontwikkeling tot zelfstandige rationele actor, negeert bijvoorbeeld allerlei mogelijke aanknopingspunten om een relatie tussen de deugden van zelfstandig rationeel actorschap en de deugden van de erkende kwetsbaarheid te doordenken. MacIntyre beschrijft in hoofdstuk acht de relaties waarin een kind de eerste beginselen van zelfstandig rationeel actorschap aanleert en de bijbehorende deugden: dat zijn de ouder-kind relatie en de leerling-leermeester relatie. Maar in zijn uitwerking daarvan articuleert hij de meest voor de hand liggende veronderstellingen van die praktijken, zoals die in de huidige samenleving bestaan. Daarmee maakt hij het moeilijk om in deze relatie ook na te denken over de manier waarop met verschillende capaciteiten moet worden omgesprongen, want die praktijken zijn daarop niet standaard gericht.

Het uiteindelijke doel van ouderschap is volgens MacIntyre bijvoorbeeld te zorgen dat een kind ‘onderwijsbaar’ is.¹³³ Maar daarnaast moeten ouders hun kinderen een veilige omgeving bieden waarop zij kunnen terugvallen; ouders geven hun kinderen erkenning, onafhankelijk van de talenten of prestaties die zij leveren. Onconditionele liefde en commitment aan de zorg voor hun kind kenmerkt de ideale ouder en een bereidheid om de behoeften van het kind voorrang te geven boven de eigen behoeften.¹³⁴ Ouders keren een kind dus niet de rug toe als het slecht presteert. Onderwijzers daarentegen hebben een andere rol omdat zij leerlingen wél moeten beoordelen op hun prestaties. Het is volgens MacIntyre in sommige contexten zelfs een teken van een goede leraar als hij of zij een leerling afwijst, die onvoldoende talent heeft om in de praktijk te kunnen functioneren, zoals hij schrijft in dit citaat:

¹³³ Dit doel drukt hij uit in het volgende citaat, dat nogal uitgebreid is: ‘What those who perform the role and function of a good parent achieve is to bring the child to the point at which it is educable, not only by them but also by a variety of other different kinds of teacher. And this is the first step towards making the child independent as a reasoner. For what the child has had to learn in order to be so educable is how to stand back from its own desires and how to ask if this or that particular desire is one in which it is best for it to satisfy here and now and so the child moves beyond its initial animal state of *having reasons for acting in this way rather than that* towards its specifically human state of *being able to evaluate those reasons, to revise them or to abandon them and replace them with others.*’(DRA 91)

¹³⁴ MacIntyre spreekt hier soms over ‘ouderschap’, maar vooral over moederschap. Dit zijn vooral taken die horen bij de ‘ordinary good mother’ (DRA 89). Zie voor deze eigenschappen van goed ouderschap: DRA 90

‘All teaching requires some degree of care for the student qua student as well as for the subject matter of teaching. But there are kinds of teaching –the teaching of piano or violin, for example- in which the ruthless exclusion of the talentless from further teaching (a mercy to the students as well as to the teacher and to any innocent bystanders) is one of the marks of a good teacher and in which the abilities to identify the talentless and to exclude them are among his or her virtues.’(DRA 89)

MacIntyre benadrukt hier dat sommige onderwijspraktijken alleen goed kunnen functioneren als minder getalenteerden worden uitgesloten. Op grond van MacIntyre’s Aristotelische visie op mensen zijn er goede argumenten te geven om dit te doen, want mensen met veel muzikaal talent, hebben een specifiek soort behoeften: zij kunnen hun capaciteiten niet optimaal ontplooien als hun onderwijspraktijk wordt vertraagd door mensen met minder of geen muzikaal talent. Het goede leven wordt voor hen dan moeilijk of niet bereikbaar. Maar het uitsluitend reserveren van een muziekpraktijk voor mensen met talent creëert wel een spanning met het ideaal van een inclusieve samenleving waarnaar MacIntyre streeft. Mensen met minder muzikaal talent kunnen dan immers niet meer aan die praktijk deelnemen en worden daarmee uitgesloten van een bepaald soort ontwikkeling.

Als je wil dat een samenleving inclusief is, dan zul je moeten nadenken over de manier waarop de praktijken waaruit zij bestaat toegankelijk zijn voor mensen met verschillende capaciteiten. Dat lijkt me ook relevant als het gaat om een onderwijspraktijk. Wat moet je doen op een gewone school met langzaam lerende leerlingen of met leerlingen die door een functiebeperking moeilijk naar school kunnen komen, de lesstof niet kunnen lezen of horen etc? Het is onduidelijk hoe MacIntyre daarover denkt. Hij geeft aan dat een prestigieuze muziekpraktijk mensen met minder talent moet afwijzen, maar zegt niet of dat ook in andere onderwijspraktijken de gewoonte moet zijn. Maar het feit dat MacIntyre zegt dat onderwijspraktijken prestaties van leerlingen beoordelen, roept wel de vraag op hoe met verschil moet worden omgegaan, want een beoordeling heeft ook de functie van selecteren en dus uitsluiten. Hoewel beoordelingen denk ik een belangrijke functie hebben in de ontwikkeling van mensen, lijkt er toch sprake te zijn van een spanning met MacIntyre’s ideaal van een inclusieve samenleving. Dat is een spanning die MacIntyre op z’n minst zou moeten opmerken.

MacIntyre gaat uitgebreid in op de deugden die horen bij het onderwijs dat zelfstandig rationeel actorschap mogelijk maakt; zoals, rechtvaardigheid, moed, eerlijkheid, matigheid, vriendelijkheid, humor en responsiviteit.¹³⁵ Over de deugden die horen bij ouderschap is hij veel minder gearticuleerd. Hij noemt deze deugden niet bij naam, maar uit zijn beschrijving kunnen we afleiden dat het hier gaat om bescherming, commitment, bescheidenheid en opoffering die nodig zijn om de behoeften van het kind voorrang te geven boven eigen behoeften. In beide praktijken –ouderschap en onderwijs- gaat het vooral om de ontwikkeling van kinderen die zelfstandige rationele actoren kunnen worden. In de context van het ouderschap spreekt MacIntyre ook kort over ouders van kinderen met een ‘ernstige lichamelijke of geestelijke beperking’, maar hij concludeert dat ouders van zwaar gehandicapte kinderen die zich nauwelijks kunnen ontwikkelen dezelfde deugden nodig hebben als ouders van kinderen die snel ontwikkelen, alleen vergt het meer inspanning. De passage waarin MacIntyre dit uitlegt citeer ik hier uitgebreid, om te laten zien hoe hij erover spreekt:

¹³⁵ DRA 92/93

‘Before the birth of a child parents generally want that child to conform more or less to some ideal, the details of which vary from culture to culture. So characteristically they will want a child who is good-looking rather than ugly, healthy, even athletic, rather than sickly or crippled, with normal, even outstanding intellectual development, rather than with slower or retarded development, and the like. But the commitment to care of the ordinary good parent to this or that particular child, if the parent is to provide the security and recognition needed by the child, has to be a commitment to care for the child, even if it turns out to be ugly, sickly, and retarded. And this holds for good parents of normally developing, healthy, intelligent, and good-looking children just as much as for parents who suffer disfigurement or brain damage. Good parental care is defined in part by reference to the possibility of the affliction of their children by serious disability. The parents of children who are in fact severely disabled do of course sometimes need to be heroic in their exercise of the relevant virtues as the parents of ordinary children do not. They have undertaken one of the most demanding kinds of work that there is. But it is the parents of the seriously disabled who are the paradigms of good motherhood and fatherhood as such, who provide the model for and the key to the work of all parents.’(DRA 91)

Deze passage heb ik in z’n geheel geciteerd, omdat ze naar mijn idee op meerdere niveaus vragen oproept. In eerste instantie valt MacIntyre’s woordkeus op. MacIntyre spreekt in deze passage over ouders van kinderen met een ‘normale’ ontwikkeling en ouders van kinderen die lelijk zijn, ziekelijk of zwakzinnig. Maar dit taalgebruik conflicteert met zijn eigen doelstellingen in dit boek, want in hoofdstuk één heeft hij zich gecommitteerd aan de opvatting dat ziekten en lichamelijke en geestelijke handicaps onderdeel zijn van het ‘gewone’ leven van mensen en niet als afwijking mogen worden beschouwd. In dit citaat spreekt MacIntyre juist wel over ‘normale’ kinderen en impliceert daarmee dat de mensen met een functiebeperking afwijkend zijn. Ook is het vreemd dat hij in de eerste zinnen van dit citaat aangeeft dat de kinderen die hij ‘normaal’ noemt in feite passen bij het ‘ideaal’ dat hun ouders voor hun geboorte hadden. Normaal wordt dan een ideaal en het is onhelder hoe een functiebeperking dan gezien moet worden.

Afgezien van het verwarrende taalgebruik is het ook opmerkelijk dat MacIntyre hier beweert dat ouders met kinderen met een (zware) handicap dezelfde deugden nodig hebben als andere ouders, zonder hier verder op in te gaan. MacIntyre schrijft immers dat de deugden waarde krijgen in relatie tot het doel van de praktijk, maar het doel van de praktijk verandert als het gaat om kinderen met een ernstige handicap: ouderschap is dan niet meer gericht op het geschikt maken van kinderen voor onderwijs, en op het klaarstomen tot onafhankelijke rationele actoren. Het zou te verwachten zijn dat de deugden mee veranderen die in een praktijk moeten worden gewaardeerd, als het praktijk doel anders wordt. Maar in MacIntyre’s tekst blijft die reflectie op de deugden achterwege.

Gezien MacIntyre’s pleidooi voor een inclusieve samenleving zou het naar mijn idee passend zijn om te vragen óf de zorg voor ernstig gehandicapte kinderen eigenlijk wel (uitsluitend) in de ouderschapspraktijk thuishoort. Zijn eigen visie op de rationaliteit van mensen in termen van gradaties zou dat toelaten. Ook mensen met een ernstige functiebeperking hebben capaciteiten, die ontwikkeling nodig hebben om ‘goed leven’ mogelijk te maken, zelfs ontwikkelen zij zich nooit tot zelfstandige rationele actoren. Ook ernstig gehandicapte mensen hebben –net als zelfstandige rationele actoren– een lichaam dat basale behoeften heeft aan eten, drinken, slaap en warmte, maar dat ook kan bewegen, kijken en horen. Dit geeft hen redenen om zaken te willen. En het geeft hen behoeften. MacIntyre’s visie op rationaliteit geeft aanleiding om te bevestigen dat hun cognitieve vermogens verder kunnen ontwikkelen

onder invloed van diverse activiteiten en relaties, zelfs als volledig zelfstandig rationeel actorschap nooit wordt behaald, of al in het verleden verloren is gegaan.

Maar MacIntyre trekt deze reflectie niet door als hij nadenkt over de praktijken die deze ontwikkeling mogelijk zouden moeten maken. Een gezin kan niet zelfstandig in alle behoeften voorzien van een gehandicapt kind. Het heeft ook andere sociale contacten nodig, kennismaking met muziek of dans, een werkcontext misschien etc... Zelfs als de ouders zich gedragen zoals goede ouders dat volgens MacIntyre behoren te doen en voorrang geven aan de behoeften van het kind boven die van hen zelf, kunnen zij niet zelf de faciliteiten van een hele samenleving bieden, aangepast aan de specifieke behoeften van hun kind. Ouders moeten inderdaad heroïsche kwaliteiten hebben om alle behoeften van hun kind te bevredigen die eigenlijk een samenleving nodig hebben om tot ontwikkeling te komen.

Het lijkt erop of MacIntyre heeft gewerkt op basis van zijn eigen veronderstellingen omtrent hoe de praktijken van onderwijs en ouderschap functioneren. Maar deze veronderstellingen laten niet de nadelen zien van de praktijken die hij schetst als het gaat om de ontwikkeling van mensen. MacIntyre zou naar mijn mening moeten opmerking hoe praktijken zoals onderwijs en ouderschap al kunnen bijdragen aan de segregatie tussen mensen die zelfstandige rationele actoren kunnen worden, en zij die dat niet kunnen worden. En hoe dit al de ontwikkeling van capaciteiten die nodig zijn om met dit soort verschillen om te gaan kan dwarsbomen.

MacIntyre verliest dus allerlei empirische informatie uit het oog en dat heeft effect op zijn uiteenzetting, vooral als het gaat om de deugden van de erkende kwetsbaarheid in hoofdstuk tien die opmerkelijk ongebonden zijn aan een context. De belangrijkste deugd uit dit hoofdstuk is 'rechtvaardige generositeit'. MacIntyre legt die deugd uit aan de hand van een traditie die niet vanzelfsprekend past bij zijn Aristotelisch-Thomistische benadering; die van de Lakota indianen. Rechtvaardige generositeit is volgens MacIntyre hetzelfde als de Lakota-term 'wancantognaka' wat een type generositeit is die personen verschuldigd zijn aan anderen met wie zij zijn verbonden als familie of stamgenoten en die het ook aan hen verschuldigd zijn.¹³⁶ Deze deugd vereist dat mensen op een niet-calculerende manier geven aan deze anderen met wie zij zijn verbonden, zonder te bedenken wat zij ervoor terug kunnen verwachten. Iemand die handelt volgens deze deugden gaat verder dan rechtvaardigheid, die slechts vereist dat een persoon anderen een soort bestaansminimum garandeert. Overigens trekt MacIntyre dit Lakota-begrip wel weer in de Aristotelisch-Thomistische traditie, door een vergelijking te maken met Thomistische deugden. Wancantognaka is volgens hem namelijk een combinatie tussen de deugden 'misericordia' (een soort medelijden) en beneficentia (weldoen) van Thomas van Aquino.¹³⁷ Misericordia vereist dat mensen zich laten raken door het lot van een ander, en beneficentia betekent dat zij geven wat in hun vermogen ligt om de ellende van deze persoon te verlichten.

Net als de Lakota indianen schrijft MacIntyre dat rechtvaardige generositeit primair moet worden gepraktiseerd door mensen die met elkaar een relatie onderhouden, zoals de leden van een familie of een gemeenschap. Maar hij is ook geïnteresseerd in een verbreding van de reikwijdte van die deugd, want hij schrijft dat mensen kunnen deelnemen aan meerdere gemeenschappen tegelijk en van gemeenschap kunnen wisselen, waardoor de deugden ook buiten de gemeenschap gepast zijn. Daarnaast kunnen deze deugden ook worden gepraktiseerd in relatie tot vreemdelingen die niet tot de gemeenschap behoren, maar die zij

¹³⁶ DRA 120

¹³⁷ DRA 121

gastvrijheid verschuldigd zijn.¹³⁸ Misericordia vereist zelfs om bestaande relaties van geven en nemen verder uit te breiden en anderen erbij te betrekken omdat zij in nood zijn.¹³⁹

Hoewel rechtvaardige generositeit best een interessante deugd is, is het opvallend dat MacIntyre deze niet uitwerkt in relatie tot een *telos* van een praktijk, van het leven als geheel of van de traditie. Hoewel MacIntyre wel steeds zegt dat ook zelfstandige rationele actoren kwetsbaar zijn en dat de erkenning van dat onderdeel van hun natuur hen tot deze deugd stimuleert, is het onduidelijk hoe dit in het licht van de *telos* van hun natuur aantrekkelijk en belangrijk is voor hen. Op welke manier kan het waardevol zijn voor de ontwikkeling van een individu om zijn of haar eigen kwetsbaarheid te erkennen? Hoe kan het voor hem of haar ontwikkeling belangrijk en verrijkend zijn om die kwetsbaarheid in anderen te zien en er in het dagelijks leven mee om te gaan? MacIntyre beantwoordt die vragen niet.

Voorts is het ook onduidelijk hoe deze deugd van de erkende kwetsbaarheid kan samenhangen met de deugden die horen bij het streven naar zelfstandig rationeel actorschap. MacIntyre zegt wel steeds dat ze samenhangen, maar hij legt niet uit hoe.¹⁴⁰ Als ze zozeer samenhangen, zou je verwachten dat MacIntyre uitlegt hoe rechtvaardige generositeit in een onderwijspraktijk of een ouderschapspraktijk thuishoort. Of hoe een streven naar zelfstandig rationeel actorschap het bezit van deze deugden noodzakelijk maakt. Maar dat doet MacIntyre niet. De deugd rechtvaardige generositeit blijft daarom nogal op zichzelf staan. Misschien zouden we van zelfstandige rationele actoren wel kunnen verwachten dat zij erkentelijk zijn voor de zorg door leraren en ouders die zij hebben gekregen. Enige 'beneficentia' lijkt ook wel gepast in de vorm van dankbaarheid, wederdiensten, geld of liefde, maar misericordia past niet goed bij deze relaties. Met deze deugd lijkt MacIntyre veel meer te denken aan een abstracte 'ander' met wie een persoon geen relatie onderhoudt, maar die een beroep doet op zijn medelijden. Die afstandelijkheid doet uit het gezichtsveld verdwijnen dat we die ander kunnen tegenkomen in de eigen familiale context en in de onderwijspraktijk, mits die niet te uitsluitend is georganiseerd. Pas als je mensen met een handicap uit de habituele context van sociale praktijken schrijft worden zij 'abstracte anderen'; ofwel een object voor een abstracte deugd als misericordia.

¹³⁸ MacIntyre schrijft: 'I have already remarked that the practices of receiving and giving informed by particular just generosity are primarily exercised towards other members of our own community related to us by their and our roles. Yet this may have been misleading in more than one way. First of all we are often members of more than one network of giving and receiving. Moreover we move in and out of communities. If therefore from now on I continue for simplicity's sake to speak of the community or network to which someone belongs, the reader should supply the missing arm of the disjunctions: 'community or communities', 'network or networks'. Secondly, it is important to the functioning of communities that among the roles that play part in their shared lives there should be that of 'the stranger', someone from outside the community who has happened to arrive amongst us and to whom we owe hospitality, just because she or he is a stranger.' (DRA 122/123)

¹³⁹ DRA 125/126

¹⁴⁰ Dat de twee samenhangen drukt MacIntyre bijvoorbeeld uit in het volgende citaat: '(...) if we are to understand the virtues as enabling us to become independent practical reasoners, just because they also enable us to participate in relationships of giving and receiving through which our ends as practical reasoners are to be achieved, we need to extend our enquiries a good deal further, by recognizing that any adequate education into the virtues will be one that enables us to give their due to a set of virtues that are the necessary counterpart to the virtues of independence, the virtues of acknowledged dependence.' (DRA 120)

Deze kritieken op MacIntyre's uiteenzetting over de deugden van zelfstandig rationeel actorschap en de deugden van de erkende kwetsbaarheid, hebben direct betrekking op MacIntyre's pleidooi voor een inclusieve samenleving. Hij streeft in *Dependent rational animals* naar dit prijzenswaardige doel, waarbij hij zich ook afvraagt hoe mensen met een ernstige verstandelijke of lichamelijke handicap bij de politieke besluitvorming betrokken kunnen worden. Dit is een nobel doel en de manier waarop hij dit wil bewerkstelligen is naar mijn idee ook uitvoerbaar: hij wil de belangen van gehandicapten namelijk laten vertegenwoordigen door hun 'proxy's', ofwel, mensen die gevolmachtigd zijn om hen in het publieke discours te representeren. Maar desondanks is er ook hier reden voor kritiek. Mijn kritiek is gericht tegen de manier waarop MacIntyre de relatie tussen zwaar gehandicapten en hun gevolmachtigden beschouwt, want hij onderkent onvoldoende de valkuilen die horen bij een dergelijk representeren van een ander.

MacIntyre beschrijft de relatie tussen een ernstig gehandicapt persoon en zijn of haar gevolmachtigde namelijk alsof het een vriendschap is, maar de typering die hij geeft van 'vriendschap' is heel rationeel en past niet bij de relatie tussen een 'proxy' en een zwaar gehandicapt persoon zoals MacIntyre die beschrijft. Wat vriendschap is legt hij uit in relatie tot zelfstandige rationele actoren en wordt gekenmerkt doordat zij elkaar aanspreken op hun gedrag en zich over en weer verantwoorden.¹⁴¹ Vrienden laten zich kennen en leren in het proces van elkaar bevragen en antwoorden ook zichzelf kennen. Soms kennen zij elkaar zó goed dat zij in staat zijn om voor elkaar te spreken. Dit voor elkaar kunnen spreken is de capaciteit die van 'proxy's' wordt vereist:

'In achieving accountability we will have learned not only how to speak to, but also how to speak for the other. We will, in the home or in the workplace or in other shared activity, have become –in one sense of that word- friends. And in so doing we will have learned how to fill the role of a proxy.' (DRA 150)

Er zijn natuurlijk überhaupt veel vragen te stellen over deze visie op vriendschap, maar voor dit betoog is vooral de parallel met de relatie tussen mensen met een ernstige functiebeperking en hun 'proxy's' belangrijk.¹⁴² Door vriendschap op een zo rationele manier te typeren als een relatie waarin mensen zich wederzijds verantwoorden, maakt MacIntyre deze relatie eigenlijk ontoegankelijk voor ernstig gehandicapten en hun gevolmachtigden. Hij veronderstelt immers dat deze gehandicapten dermate gehandicapt zijn dat ze niet voor zichzelf kunnen spreken en daarom een gevolmachtigde nodig hebben om hen te representeren in het politieke debat. Als ze in staat waren om zelf te praten en zich te verantwoorden, dan konden ze zelf deelnemen aan dat debat. Dat betekent dat deze mensen dus eigenlijk niet in staat zijn om het type vriendschap te hebben dat MacIntyre naar voren brengt. Als MacIntyre ook andere mogelijke eigenschappen van een vriendschap had genoemd –zoals het samen plezier maken, het thuis zijn bij elkaar- dan zou het duidelijker zijn dat de relatie tussen een ernstig gehandicapte en een 'proxy' een vriendschap kan zijn.

¹⁴¹ DRA149

¹⁴² Het is de vraag of we zómaar kunnen veronderstellen dat zelfstandige rationele actoren elkaar ooit zozeer leren kennen dat zij voor elkaar kunnen spreken. Maar ik vind ook MacIntyre's visie op vriendschap nogal beperkt. Misschien kunnen vrienden elkaar om een rechtvaardiging vragen, maar vrienden hebben ook plezier met elkaar. Een vriendschap kan ook een 'thuis' zijn. Dit plezier hebben en thuis zijn bij elkaar, impliceert een veel minder rationele verhouding waarin je elkaar kunt leren kennen die mij beter geschikt lijkt voor ernstig gehandicapte mensen en hun proxy's.

Maar doordat hij juist het aspect van de wederzijdse verantwoording centraal stelt, is de parallel nogal absurd.

Dit probleem herhaalt zich in MacIntyre's beschrijving van de deugden die in vriendschappen en in de relatie tussen gehandicapten en hun gevolmachtigden naar voren komen, want MacIntyre veronderstelt dat een 'proxy' dezelfde deugden nodig heeft als een reguliere 'vriend', die verantwoordingsvragen stelt en beantwoordt. Deugden die daarbij horen zijn waarachtigheid en openheid, maar ook de deugden van de erkende afhankelijkheid zoals de rechtvaardige vrijgevigheid, misericordia en beneficia. Maar als een relatie tussen een zwaar gehandicapte en een 'proxy' niet op wederzijdse verantwoording stoelt, dan ligt de conclusie voor de hand dat er ook andere deugden bij horen.¹⁴³ Door de relatie tussen 'proxy's' en gehandicapten uit te werken als een vriendschapsrelatie waarbij vriendschapsdeugden horen, blijft het onduidelijk wat voor type inspanning en commitment deze relaties vergen en hoe zij tot bloei komen. Van 'proxy's' wordt verwacht dat zij spreken met de stem van een ander, maar dat is een heel gevoelige bezigheid *juist* als het gaat om mensen met heel verschillende capaciteiten en behoeften. Voor de hand liggende valkuilen liggen op de loer zoals bijvoorbeeld paternalisme en projectie. In vriendschapsrelaties tussen rationele actoren is het al moeilijk om elkaar altijd goed te begrijpen, maar in relatie tot iemand die niet voor zichzelf kan spreken is dat nog moeilijker. Hoe interpreteer je wat deze persoon werkelijk wil? Hoe voorkom je dat een 'proxy' eigen wensen en verlangens *leest* in de ander? Hoe herken je situaties waarin dat gebeurt en hoe ondervang je die?

Dit zijn vragen die in de zorgethische literatuur uitgebreid aan de orde komen. Maar MacIntyre besteedt daaraan geen aandacht. Toch zijn ze belangrijk. Alleen door dit soort vragen te stellen, en liefst ook een poging te doen om ze te beantwoorden, kan hij laten zien dat hij beseft wat voor hobbels er zijn op de route naar een inclusieve samenleving en wat de deugden precies inhouden die bij de erkenning van kwetsbaarheid horen. Door een parallel te schetsen met deugden die horen bij een intellectueel type vriendschap, laat MacIntyre eigenlijk zien dat hij niet goed weet wat een zorgrelatie met een zwaar gehandicapt persoon behelst.

Slotbeschouwing

In *After virtue* verweet MacIntyre Aristoteles dat hij op grond van zijn metafysica een samenleving rechtvaardigt die groepen mensen uitsluit van deelname aan de politiek. Naar mijn mening werkt MacIntyre's eigen benadering in *Dependent rational animals* ook uitsluitend. Zijn onderwijspraktijken zijn gericht op de meest talentvolle leerlingen en hij is zich er onvoldoende van bewust dat daarbij mensen met minder talent en capaciteiten worden uitgesloten en dat dit vragen oproept over de inclusiviteit van zijn samenleving. Ook ziet hij niet dat hij bezig is mensen uit te sluiten uit de samenleving als hij ouders verantwoordelijk stelt voor de zorg voor hun (zwaar) gehandicapte kinderen, zonder na te denken over de verantwoordelijkheden die de samenleving heeft voor de bevrediging van behoeften van ouders én kinderen. Tot slot ziet hij ook onvoldoende de problematiek die inherent is aan de relatie tussen zwaar gehandicapten en hun proxy's. Het is onduidelijk hoe een algemene deugd zoals rechtvaardige generositeit deze problemen zou kunnen oplossen.

De vraag waarmee ik dit hoofdstuk begon was: helpt MacIntyre's metafysica om uitsluiting te voorkomen of juist niet? En is het dus een goed idee geweest van MacIntyre om zijn antimetafysica van *After virtue* los te laten, en een metafysische opvatting van de menselijke natuur te verdedigen?

¹⁴³ Zorgethici noemen vaak kwaliteiten zoals aandacht, responsiviteit en integriteit, maar MacIntyre negeert die uitgebreide literatuur.

In relatie tot het uitsluitingsprobleem kan het denk ik best zinvol zijn om onderzoek te doen naar veronderstellingen van empirisch onderzoek en van de traditie, zoals MacIntyre's Aristotelisch-Thomistische metafysica voorstelt. Hierboven heb ik aangegeven dat ik het verhelderend vind om over rationaliteit te denken in termen van gradaties, waarbij aan verschillende mensen een bepaalde gradatie van rationaliteit kan worden toegeschreven. Dat is één van de verdiensten die het type metafysisch onderzoek dat MacIntyre voorstelt kan opleveren. Ik vind het ook waardevol dat dit onderzoek inzicht verschaft in de afhankelijkheid van alle minder en meer rationele actoren van een lichaam en een sociale context. Dergelijke bevindingen kunnen een goed uitgangspunt zijn voor de formulering van belangrijke vragen over de inrichting van de samenleving. Immers, hoe moet die samenleving worden georganiseerd om de capaciteiten van verschillende mensen tot bloei te laten komen? En op wat voor manieren falen de sociale praktijken van de huidige samenleving om in de behoeften van sommigen te voorzien? Hoe moeten de praktijken dan anders worden georganiseerd om ze geschikt te maken voor de ontwikkeling van alle mensen, in plaats van slechts een deel?

Het onderzoek naar de veronderstellingen van het discours over het gedrag van dieren en mensen nodigt uit om dit soort vragen te stellen. Maar MacIntyre stelt ze niet. In *Dependent rational animals* spreekt hij uitgebreid over de ontwikkeling van mensen tot zelfstandige rationele actoren, maar over de ontwikkeling van mensen voor wie zelfstandig rationeel actorschap onbereikbaar is of die dat stadium door ziekte of ouderdom al voorbij zijn, zegt hij niets. Deze mensen zijn slechts het object van medelijden en rechtvaardige generositeit, maar ontwikkeling wordt van hen niet verwacht. Dat is eigenlijk vreemd in het licht van MacIntyre's eigen visie op de natuur van mensen, die een ontwikkeling in verschillende gradaties en stadia toelaat.

Het is een goed begin dat MacIntyre uitsluiting tracht te voorkomen door voor te stellen dat ernstig gehandicapte mensen door hun 'proxy's' worden vertegenwoordigd in de politieke besluitvorming. Aangenomen dat die 'proxy's' hun taak adequaat uitvoeren –en MacIntyre levert géén adequaat inzicht in hoe dat moet– zorgt dit in elk geval dat het politieke debat inclusief is. Ook opent het een mogelijkheid dat de rest van de samenleving ook inclusiever wordt, want als het pleidooi van de proxy's succes heeft zullen zij misschien invloed op de beleidsvorming kunnen uitoefenen. Maar als dit gebeurt, is dat niet te danken aan het betoog dat MacIntyre voert op basis van zijn metafysica van de menselijke natuur, maar aan de specifieke inspanningen van de proxy's.

Het was MacIntyre's claim in *Dependent rational animals* dat de metafysica van de menselijke natuur redenen zou geven om te streven naar een inclusieve samenleving. Maar de manier waarop hij die metafysica zélf daarvoor inzet blijft in gebreke. De samenleving die hij schetst is een ouderwetse, waarin mensen met een handicap in de eigen familiale context worden opgevangen. Voorzieningen buiten het gezin noemt MacIntyre niet, dus hij pleit er ook niet voor. De vraag die dat oproept is óf het feit dat MacIntyre de uitsluitingsmechanismen in de samenleving onvoldoende kritiseert het effect is van zijn metafysica. Kan zijn metafysica uitsluiting voorkomen of niet?

De metafysica die MacIntyre verdedigt stimuleert veel meer tot contextsensitiviteit dan die van Aristoteles: net als Aristoteles eist hij van een onderzoeker uitgebreide empirische kennis, maar die empirische kennis bevat bij hem ook sociologische en historische kennis over de traditie. Beide zaken beval hij aan in *After virtue*: inzicht in de huidige sociale structuur van de samenleving en haar historische wortels, moesten zorgen voor (1) een groter inzicht van de onderzoeker in zijn of haar eigen sociaal en historisch gevormde perspectief als onderzoeker en (2) betere kennis van de manier waarop de in de geschiedenis gewortelde structuur van de samenleving de mensen vormt die het object zijn van het onderzoek. Doel is kritisch te

kunnen kijken naar de manier waarop de veronderstellingen van de sociale context intact blijven in de theorie, zoals Aristoteles de uitsluitingsmechanismen in zijn samenleving ook een plek gaf in zijn beschouwingen op de menselijke natuur.

Kijkt MacIntyre in *Dependent rational animals* ook voldoende kritisch naar zijn eigen perspectief en zijn sociale context? Ik denk het niet. Het is naar mijn mening mogelijk om MacIntyre hetzelfde verwijt te maken als hij Aristoteles maakte in *After virtue*. Ook MacIntyre's ethiek getuigt in *Dependent rational animals* van te weinig inzicht in de manier waarop zijn eigen perspectief als onderzoeker is gevormd door de sociale context waarin hij leeft. De uitsluitende mechanismen die werkzaam zijn in de praktijken die hij kent, blijven intact in zijn pleidooi voor een inclusieve samenleving. Alleen de politieke besluitvorming maakt hij breed toegankelijk. In dat opzicht is zijn streven naar inclusiviteit bevredigend. Maar de praktijken waaruit de samenleving is opgebouwd blijven evenzeer gericht op de ontwikkeling van zelfstandige rationele actoren, als zij al waren. MacIntyre onderkent dit onvoldoende.

Op grond van deze kritische reflecties trek ik de volgende conclusie. Hoewel Alasdair MacIntyre's metafysica empirisch meer geïnformeerd is dan die van Aristoteles, denk ik dat het toch beter is om deze metafysica verder los te laten. Dit metafysische onderzoek is gericht op veronderstellingen en dat is een abstractie uit concrete praktijken. Dat is een nadeel als je het hebt over een probleem als uitsluiting, wat altijd rond specifieke personen en groepen draait. Als je kijkt naar de veronderstellingen van een praktijk, zie je op wat voor doelstellingen die is gericht, maar je aandacht wordt niet geleid naar de mensen die daarbij buiten de boot vallen. Om de behoeften en mogelijkheden van die mensen wél te zien is veel specifiekere kennis nodig over de context waarin een praktijk gestalte krijgt en wordt gepraktiseerd.

Een metafysica die veronderstellingen onderzoekt kan aardige inzichten opleveren in de overeenkomsten en verschillen tussen mensen en dieren, maar schiet tekort als het gaat om de identificatie van specifieke vermogens en beperkingen van individuen. Als we willen leren begrijpen wat de kwaliteiten zijn die men in verschillende zorgrelaties kan ontwikkelen en nodig heeft en hoe die bijdragen aan het goede leven, dan is er gespecificeerde kennis nodig die alleen in concrete contexten voor handen is. Alleen in die contexten kunnen we te weten komen wat de vermogens en behoeften van individuen zijn en wat ze nodig hebben om te kunnen ontwikkelen. Om een werkelijk inclusieve samenleving te kunnen ontwikkelen is contextsensitiviteit nodig; dus, nauwkeurige kennis over de specifieke uitsluitingsmechanismen die in de samenleving werkzaam zijn en de manieren waarop de ontwikkeling van individuen daardoor wordt gefrustreerd. Op basis van veronderstellingen kan die uitsluiting niet voorkomen worden. MacIntyre's metafysica stimuleert als veronderstellingen-onderzoek naar mijn mening niet tot de contextsensitieve kennis die nodig is om iets aan uitsluiting te doen. Ik denk daarom dat het beter is om zijn metafysica gedag te zeggen en op basis van de gesocialiseerde benadering van het morele onderzoek van *After virtue* die veel meer ruimte laat voor de contextsensitiviteit verder te denken over de uitwerking van een constructieve visie op morele kritiek.

Hoofdstuk 5

Naar een contextsensitieve visie op kritiek

Morele debatten lopen in het alledaagse leven vaak spaak en de meeste mensen voelen zich machteloos om daarop adequaat te reageren. Is er iets aan te doen? In het eerste deel van dit onderzoek heb ik de problemen geanalyseerd waaraan hedendaagse debatten mogelijk lijden, en aanknopingspunten geformuleerd om daarmee om te gaan.

Om te beginnen heb ik met hulp van Jeffrey Stouts karakterisering van de filosoof als ‘bricoleur’ geprobeerd meer vertrouwen te wekken in de goede afloop van een moreel debat tussen mensen uit verschillende culturen. Hoewel autochtone debaters in het dagelijks leven vaak sceptisch zijn of hun standpunten kunnen worden begrepen door mensen wier culturele bagage uit Marokko, Turkije, Somalië of de Antillen komt, geeft Stouts visie op het culturele verleden reden om daar geruster op te zijn. De westerse culturele geschiedenis is al eeuwenlang onderhevig aan invloeden van buitenaf en heeft ook zelf niet-westerse culturen beïnvloed. De kans is dan ook groot dat Nederlanders in hun eigen culturele geschiedenis en morele taal aanknopingspunten kunnen vinden om de morele reflecties van mensen die uit een ander land afkomstig zijn te begrijpen. Andersom moet het voor de zogenaamde ‘nieuwe Nederlanders’ ook mogelijk zijn om de morele taal die in deze contreien gesproken wordt –en dat is niet één taal, maar zijn er velen- te begrijpen. Als we bereid zijn om de inspanning te leveren om gesprekspartners te begrijpen, hoeven we niet bang te zijn voor een Babylonische spraakverwarring.

Maar het is natuurlijk niet voldoende om elkaar alleen te begrijpen. Een moreel debat verloopt pas op een vruchtbare manier, als het ook mogelijk is om in dat debat overeenstemming te bereiken. In dit deel heb ik laten zien dat een moreel debat alleen constructief kan verlopen als we uitgaan van een cognitivistische opvatting van het morele oordeel, dus van de opvatting dat een moreel oordeel een overtuiging uitdrukt over de wereld, die in principe voor anderen kenbaar en verifieerbaar is. Morele oordelen hebben alleen gezag voor anderen als we met argumenten aannemelijk kunnen maken dat ze waar zijn. Als oordelen alleen preferenties uitdrukken van de spreker, dan kan een debat niet op grond van rationele argumenten naar een consensus toe leiden. Een debat verzandt dan in een (vaak emotionele) uitwisseling van voorkeuren.

Overigens hoeven we emotie niet te weren uit het morele debat. Integendeel, emotionaliteit is een onmisbaar onderdeel daarvan, doordat morele oordelen zo nauw verbonden zijn met de persoonlijke zoektocht naar het goede leven. Morele inzichten zullen in nauwe relatie tot persoonlijke ervaringen en vragen zijn verworven. Het valt dan ook te verwachten dat het doorleefde inzichten zijn, waarbij een actor echt betrokken is en volgens welke hij of zij bereid is te handelen. Natuurlijk zijn veel mensen in realiteit niet bereid volgens hun morele inzichten te handelen, maar dat vinden we dan ook een passende reden voor kritiek. Moreel onderzoek veronderstelt in elk geval dat mensen hiernaar streven.

Hiermee heb ik een analyse gegeven van de problemen van het hedendaagse debat: dat mislukt omdat mensen er geen vertrouwen in hebben dat zij elkaars standpunten en argumenten zullen begrijpen en doordat ze hun morele oordelen beschouwen als uitdrukkingen van hun persoonlijke verlangens. Het inzicht dat de culturele geschiedenis een rijke variatie aan morele talen herbergt kan dat vertrouwen helpen herstellen, een cognitivistische opvatting van het morele oordeel helpt om het debat meer inhoud te geven. Maar dit garandeert natuurlijk niet dat het dan vervolgens allemaal goed gaat. Naar elkaar luisteren en elkaar begrijpen vergt inspanning; goede morele oordelen ontwikkelen en ondersteunen met argumenten vereist een leerproces dat het hele leven omvat. Om een goed beeld te krijgen van wát daarvoor nodig is, moet ik in het volgende hoofdstuk ook inzicht

verschaffen in de vereisten voor de formulering van een goede morele kritiek. Het gesprek met anderen in een debat is vaak kritisch, maar ook het eigen morele onderzoek kan alleen verder ontwikkelen door zelfkritiek. In het eerste deel van dit boek heb ik uiteen gezet welke ingrediënten die visie op kritiek moet hebben. Ofwel, ik heb de bouwstenen voor die visie op kritiek neergezet. Wat zijn die bouwstenen?

Met mijn pleidooi voor een functionele notie van het morele oordeel in hoofdstuk twee, heb ik gekozen voor een moreel cognitivisme en een moreel realisme. Dit moreel realisme is een naturalisme, want morele oordelen gaan over de alledaagse waarneembare realiteit en niet over een bovennatuurlijke realiteit. Moreel onderzoek verschilt van empirische wetenschappen doordat zij is gericht op andere aspecten van die realiteit; namelijk die belang hebben voor het goede leven.

Voorts heb ik ook gekozen voor een gesocialiseerde benadering van die morele realiteit. Moreel onderzoek naar het goede leven is altijd een onderzoek dat mensen uitvoeren op grond van de ervaringen die zij hebben opgedaan en de interpretaties die voor hen –gezien hun specifieke positie in de samenleving- toegankelijk zijn. Dat betekent ook dat zij zich bewust moeten zijn van de beperkingen van de positie van waaruit zij spreken en denken over moraal. Hoewel morele oordelen gaan over de realiteit die voor iedereen toegankelijk is, en in vergelijking daarmee moeten worden geverifieerd, doet iedereen zijn morele onderzoek op grond van beperkte ervaringen en een begreemd interpretatiekader. Bewustzijn van de eigen beperking en feilbaarheid is dus een belangrijke capaciteit van een morele onderzoeker. Maar ook openheid en nieuwsgierigheid voor de inzichten die andere mensen hebben ontwikkeld op grond van hun specifieke levenservaringen. Uitsluiting of marginalisering van mensen, waardoor ze niet (goed) kunnen deelnemen aan het debat is dus iets wat morele onderzoekers zouden moeten proberen te voorkomen.

Met dit hoofdstuk wil ik alleen nog iets toevoegen aan de bouwstenen die ik in deel één heb onderscheiden en op basis waarvan ik wil werken aan een visie op kritiek. Ik zal vooral een verdere argumentatie toevoegen voor een streven naar contextsensitiviteit in de ethiek, die ook in een visie op kritiek gestalte moet krijgen. Contextsensitiviteit heeft in de vorige hoofdstukken steeds een belangrijke rol gespeeld, maar bleef op de achtergrond. Hier wil ik dit thema naar de voorgrond trekken, om aan te geven waarom het belangrijk is en waarom het een belangrijke rol moet spelen in de visie op kritiek in de praktijkethiek.

1. Waarom streven naar contextsensitiviteit?

a. Argumenten uit de professionele ethiek

Een niet-metafysisch naturalisme komt in nauwe samenspraak met empirische kennis tot stand. In hoofdstuk vier heb ik benadrukt hoe belangrijk aandacht voor context is; zonder dat is een morele kritiek te weinig geïnformeerd. Hoe dat uitpakt heb ik laten zien in relatie tot MacIntyre's *Dependent rational animals*, dat getuigt van te weinig inzicht in de praktijken waarin mensen met een ernstige verstandelijke of lichamelijke handicap en hun verzorgers werkzaam zijn. Hierdoor is hij niet in staat om de uitsluitende mechanismen in sociale praktijken ter discussie te stellen, terwijl dit in dit boek wel zijn bedoeling is.

Hoewel MacIntyre er in *Dependent rational animals* niet in slaagt om een goede sociale kritiek te formuleren, die getuigt van kennis over de specifieke kenmerken van de realiteit, is dit wel zijn bedoeling. Zijn revisie van de Aristotelische metafysica heeft juist als doel dat de metafysica méér door empirische informatie wordt gestuurd. Daarmee past MacIntyre's streven bij dat van een brede groep ethici die ervoor pleiten dat ethiek in nauwe samenspraak met empirische kennis tot stand komt. Dat kan op verschillende manieren gebeuren. Sommige auteurs pleiten daarnaast ook voor een vorm van contextualisme, zoals

bijvoorbeeld sommige feministische zorgethici doen.¹⁴⁴ Maar niet elke auteur doet dat. Contextsensitiviteit kan in verschillende epistemologische modellen worden nagestreefd; naast het contextualisme, ook bijvoorbeeld in het reflexief equilibrium of in standpuntepistemologische modellen.

Waarom moet een ethiek contextsensitief zijn? In MacIntyre's werk komen we daarvoor verschillende argumenten tegen. De eerste reden die hij noemt is dat de ethiek volgens hem moet aansluiten bij de concrete vragen die mensen in contexten stellen. De stijl van ethische theorievorming die MacIntyre kenmerkend noemt voor het Verlichtingsproject is daartoe volgens hem niet in staat. Hoewel ik denk dat MacIntyre hiermee nogal generaliseert, ben ik met hem eens dat concrete morele problemen die mensen in contexten tegenkomen te zelden de onderneming van de ethiek sturen, omdat ethici er doorgaans vanuit gaan dat de ethische theorie slechts *toegepast* moet worden in een domein van sociaal leven, maar dat het sociale leven niet omgekeerd de theorie kan sturen. Ethici die redeneren op grond van een abstracte visie op principes, rechten of plichten gaan er meestal vanuit dat empirische kennis slechts nodig is om uit te maken hoe de principes, rechten of plichten van toepassing zijn, maar geloven niet dat die context ook kan bijdragen aan de vorming van de juiste theorie. MacIntyre denkt dat een ethische theorie altijd wordt gevormd door theoretici in een concrete onderzoeksgemeenschap en samenleving en dat die context ook hun theoretisch werk beïnvloedt. Dat maakt het ook relevant om na te denken over de vraag hoe die contextuele invloed een positieve bijdrage kan leveren aan de theorievorming, en hoe niet.

Uit MacIntyre's werk kunnen we daarop een antwoord afleiden. Hij beschrijft in *After virtue* hoe het morele onderzoek start in de concrete context van een praktijk. Hij laat zien dat het eerste antwoord op de vraag wat goed leven is vaak het praktijkdoel is; hij laat ook zien dat de manier waarop onderzoekers reflecteren op het goede leven wordt gestuurd door de argumentatiemethoden die in hun context als standaard wordt aangenomen en die in de loop van een historische interactie tussen praktijkdeelnemers is gevormd; en hij geeft aan hoe het karakter van morele onderzoekers in praktijken wordt gevormd. Empirische kennis over de praktijken, over de problemen en vragen die daarbinnen bestaan, over de verhouding tussen de praktijkdeelnemers, en de psychologie van de morele onderzoekers is in het licht van deze visie op moreel onderzoek allemaal relevant.

Alasdair MacIntyre is niet de enige ethicus met de opvatting dat ethiek in nauwe samenspraak met empirische kennis tot stand moet komen. Deze opvatting wordt gedeeld door vele anderen, zoals bijvoorbeeld ethici die een vorm van professionele ethiek bedrijven, zoals de medische ethiek, sommige takken van de zorgethiek of de ethiek van de techniek. Ethici die vinden dat de ethiek in het algemeen contextsensitiever moet worden zijn er ook. De Nederlandse ethicus Bert Musschenga is daarvan een voorbeeld. Hij argumenteert in verschillende publicaties dat de ethiek in het algemeen meer kennis zou moeten nemen van empirische wetenschappen.¹⁴⁵ De meest beeldende argumenten die hij ontleent aan de professionele ethiek, komen naar voren in zijn artikel 'Empirical ethics, context-sensitivity, and contextualism'. Hij laat hier zien dat in de context van de medische zorg morele problemen naar voren kunnen komen, waaraan ethici nog niet hadden gedacht. Medische ethici focussen hun evaluatie bijvoorbeeld vaak op een té extreme keus; bijvoorbeeld de keus tussen euthanasie enerzijds en alles doen om iemand in leven te houden anderzijds. Maar in praktijk zijn er vele tussenmogelijkheden, zoals het stopzetten van de behandeling of het

¹⁴⁴ Peta Bowden kiest bijvoorbeeld voor een contextuele benadering, maar ook Margaret Urban Walker.

¹⁴⁵ Zie bijvoorbeeld zijn oratie 'Empirisch geïnformeerde ethiek'. Bert Musschenga (2004)

geven van palliatieve zorg. Door die mogelijkheden te bestuderen verandert het morele probleem, want het is niet langer een keus tussen twee extremen. Er ontstaat een scala aan mogelijkheden, en aan vragen over hoe ermee om te gaan.

Hetzelfde argument is ook terug te vinden in de ethiek van de techniek. William Lynch en Ronald Kline hebben in hun artikel 'Engineering Practice en engineering ethics' de gangbare benadering van de ethische problemen in de context van ingenieurspraktijken bekritiseerd: deze is volgens hen té veel gericht op dilemma's die in de vorm van conflicterende rechten of plichten worden geconstrueerd. Deze dilemma's zijn volgens hen idealisering van de vaak complexe reële situatie, waarin veel méér evaluaties een rol spelen; én ze doen geen recht aan de voorgeschiedenis van een moreel probleem. In hun artikel laten ze op basis van sociologisch onderzoek van Diane Vaughan naar de besluitvorming rond de lancering van de Challenger –de raket die in 1986 enkele seconden na lancering explodeerde- zien dat de gangbare beschrijving van deze casus in de educatieve boeken op het gebied van ethiek van de techniek voorbij gaan aan relevante eigenschappen van de situatie.¹⁴⁶ Op basis hiervan pleiten ze voor een uitgebreidere sociologische en antropologische kennis van de organisatie en een grotere aandacht voor alledaagse morele kwesties in de ethiek.¹⁴⁷

Dit wijst ook meteen op een andere reden om de ethiek nauwer te verbinden met de empirische wetenschap: veel van de vragen die men ontdekt als men de empirie bestudeert hebben namelijk te maken met relaties tussen personen in praktijken. Lynch en Kline schrijven bijvoorbeeld dat het voor de ethiek van cruciaal belang is om de geschiedenis van interactie in een organisatie te bestuderen die vooraf ging aan een fatale beslissing die tot een ongeluk heeft geleid. Falende communicatie tussen ingenieurs van Morton Thiokol –die de Challenger bouwden en controleerden- en het bestuur van NASA speelde bijvoorbeeld een cruciale rol bij het besluit om te lanceren, gecombineerd met een inadequaat uitgevoerd controle onderzoek van de ingenieurs. Met behulp van een ethiek die misstanden in een eerder stadium helpt opmerken, kunnen betrokkenen die ook eerder aan de kaak stellen, zonder dat het eerst tot een fatale beslissing moet komen.

Bert Musschenga wijst in relatie tot de medische praktijk ook op het belang van gedegen kennis van de empirische sociale verhoudingen.¹⁴⁸ Medisch ethici construeren morele besluiten vaak alsof ze gebaseerd zijn op een zelfstandig rationeel besluit.¹⁴⁹ Maar in de praktijk van een ziekenhuis is de concrete sociale verhouding tussen arts en patiënt vaak erg bepalend voor de besluitvorming van patiënten. De onevenwichtige machtsverhouding tussen arts en patiënt, het feit dat ze er beide in een andere hoedanigheid zitten –de één als professional, de ander als zieke- bepaalt mede de manier waarop ze interacteren. Daarnaast speelt de mening van de familieleden en de verpleegkundigen vaak een rol, en de protocollen van het ziekenhuis.¹⁵⁰ De invloed van dit alles zorgt ervoor dat het besluit van de patiënt vaak niet (alleen) op rationele argumenten rust, maar door niet-rationele invloeden wordt gestuurd. Dit maakt uit voor de manier waarop ethici het onderwerp euthanasie moeten behandelen.

¹⁴⁶ Diane Vaughan (1996)

¹⁴⁷ Zie p. 204-205 in William Lynch en Ronald Kline (2000)

¹⁴⁸ Zie p. 470/471 in Musschenga (2005)

¹⁴⁹ Zie p. 470, Musschenga (2005)

¹⁵⁰ Musschenga verwijst in dit verband naar onderzoek van antropologen zoals Robert Pool en Anne-Mei The die hebben laten zien dat euthanasie vaak niet tot stand komt door het besluit van één patiënt, maar de uitkomst is van een collectieve besluitvorming waar ook familieleden, artsen en verpleegkundigen bij betrokken zijn. Daarnaast laten zij zien hoe het besluitvormingsproces wordt beïnvloed door protocollen en procedures van het ziekenhuis.

Immers, de verantwoording van euthanasie in de ethiek op grond van de zelfbeschikking van een individu past niet bij de praktijk, en dat roept de vraag op hoe het dan wel moet worden verantwoord. Om dat te kunnen bepalen moeten ethici kennis hebben van de context.

Naast deze twee belangrijke argumenten is er nog een derde reden om de ethiek nauwer te verbinden met empirische wetenschap. Deze komt het beste naar voren in het artikel van Bert Musschenga die de aandacht vestigt op de huidige euthanasiewetgeving in Nederland. Deze wetgeving is gebaseerd op veronderstellingen over het gedrag van de groep mensen waarover het gaat. Van doktoren wordt bijvoorbeeld aangenomen dat als zij de regels van zorgvuldigheid hebben gevolgd zij bereid zullen zijn om over euthanasie te rapporteren, als zij daarmee niet het risico lopen te worden vervolgd. Deze rapportering is de enige manier om de euthanasiepraktijk te controleren. Als artsen niet meer bereid zijn om te rapporteren, dan zou dat een reden kunnen zijn om de euthanasiewetgeving te herzien.¹⁵¹ Om dus een kwalitatief goed moreel besluit te kunnen nemen, is het belangrijk om het gedrag van een bepaalde groep mensen in de samenleving te beschrijven en te analyseren. Empirisch onderzoek is dus nodig naar dat gedrag.

Er is ook nog een vierde reden om aandacht te besteden aan empirisch onderzoek in de ethiek: Bert Musschenga merkt ook op dat het belangrijk is om de morele opinies te kennen die mensen in concrete sociale contexten hebben, en de redeneerpatronen in kaart te brengen die ze volgen om tot die opinies te komen.¹⁵² Waarom is dat belangrijk? Volgens Musschenga is dat afhankelijk van de metaethische benadering die een auteur kiest; iemand die de methode van reflectief equilibrium kiest heeft deze kennis bijvoorbeeld nodig, maar iemand die een fundamentalistische benadering kiest niet. Maar zou het ook raadzaam zijn om te kiezen voor een morele epistemologie die hiernaar streeft?

b. Argumenten uit de feministische ethiek

Ik denk het wel. In de feministische ethiek is hiervoor een goed argument te vinden. Feministische filosofen formuleren vaak een inhoudelijke reden om te kijken naar de morele opinies van mensen in een context. Als we er vanuit gaan dat ethische theorievorming hoe dan ook door een sociale context wordt beïnvloed –of een ethicus dat nu wil of niet– dan is het zeker relevant om de waarden en normen te bestuderen die in deze context vanzelfsprekend worden gevonden. MacIntyre liet in *After virtue* zien dat de waarden en normen van de sociale context van Aristoteles zijn metafysische beschouwingen op de menselijke natuur beïnvloedde, zonder dat dit zijn bedoeling was. Hij laat ook in *Whose justice? Which rationality?* zien dat visies op rationaliteit worden gestuurd door de waarden en normen van de sociale context van hun auteurs. Op grond van vergelijkbare beschouwingen over de manier waarop de beoordelingsstandaarden van een sociale context de theorie beïnvloeden, pleiten feministische auteurs voor onderzoek naar de sociaal-culturele kenmerken van het standpunt van de onderzoeker: deze willen zij ontmaskeren. Deze ontmaskering van het standpunt vanwaar de onderzoeker spreekt is een centraal onderdeel van de standpunt-epistemologie die een feministische origine heeft,¹⁵³ en het komt vaak terug in feministisch ethisch onderzoek.

¹⁵¹ Zie p. 469 in A.W. Musschenga (2005)

¹⁵² Zie p. 472/473, Musschenga (2005)

¹⁵³ Zie bijvoorbeeld artikelen van Sandra Harding en Helen Longino in *Feminist epistemologies* (Linda Alcoff en Elizabeth Potter, 1993)

Kennelijk is het ethici vaak ontgaan hoezeer hun werk door hun sociale context is gevormd. Daarom is het ook zo interessant om te zien dat vrouwen die in de jaren zestig en zeventig kennismaakten met ethiek en een positie verworven in de academie zich zo verbaasden over de uitgangspunten die in deze praktijk als vanzelfsprekend werden ervaren. Zij waren nieuwkomers in deze praktijk en waren daarom niet bekend met de vanzelfsprekend geworden conventies, methodes en overtuigingen van de onderzoeksgemeenschap. Het belangrijkste werk van Carol Gilligan –de grondlegger van de zorgethiek- drukt treffend de verbazing uit die zo'n nieuwkomer kan ervaren, als zij met die vanzelfsprekendheden wordt geconfronteerd. Gilligans *In a different voice* is de weerslag van een empirisch onderzoek naar de morele ontwikkeling van kinderen en adolescenten dat zij aanvankelijk onder leiding van de ontwikkelingspsycholoog Lawrence Kohlberg uitvoerde. Kohlberg had op basis van de ethiek van John Rawls ontwikkelingsstadia geformuleerd, aan de hand waarvan het ontwikkelingsniveau kon worden afgemeten. Maar die ontwikkelingstheorie neemt aan dat hoog moreel ontwikkelde mensen morele problemen begrijpen als conflicten tussen rechten of plichten. De vrouwelijke respondenten haalden dat hoogste stadium vrijwel nooit.

Volgens Gilligan was dat geen teken van de slechte morele ontwikkeling, maar van een inadequate standaard die niet paste bij de manier waarop vrouwen zich moreel ontwikkelen. De standaard die Kohlberg formuleerde op basis van de ethiek van Rawls paste volgens haar bij een specifiek standpunt in de wereld –namelijk: bij die van interacties tussen rationele en onafhankelijke individuen in de publieke wereld- maar paste niet bij de contexten waarin vrouwen doorgaans werkzaam zijn. Vrouwen zijn namelijk meestal de verzorgers van kinderen, zieken, gehandicapten, oude mensen etc...en zorgrelaties worden niet gekenmerkt door rationaliteit en onafhankelijkheid, maar door kwetsbaarheid, afhankelijkheid en affectiviteit. Als respons op Kohlbergs onderzoek articuleerde Gilligan de morele 'stem van vrouwen' door de concepten en reflectiepatronen te articuleren die zij tegenkwam bij haar vrouwelijke respondenten. Zo kwam een alternatieve morele taal naar voren die kwetsbaarheid als centraal thema had, die morele problemen beschouwde als een conflict tussen verantwoordelijkheden, en waarin een goede communicatie, responsiviteit en aandacht als voornaamste waarden werden nagestreefd.¹⁵⁴

Natuurlijk werd ook Gilligans onderzoek gekritiseerd, want hoewel zij de vanzelfsprekendheden onthulde van de onderzoeksgemeenschap waar zij werkte, werkte zij ook zelf vanuit veronderstellingen waarvan zij zich te weinig bewust was. Zij sprak weliswaar over de 'morele stem van vrouwen', maar articuleerde slechts de problemen die blanke vrouwen uit de middenklasse in Amerika tegenkwamen en de oplossingen die zij daarvoor bedachten. Andere feministische auteurs, met een andere sociaal-culturele achtergrond, hebben gewezen op de sociale, culturele en etnische verschillen tussen vrouwen en op de diversiteit van hun morele ervaringen. Dit heeft geleid tot de opvatting dat feministen zich niet kunnen beperken tot de categorieën 'man' en 'vrouw', maar ook andere verschillen serieus moeten nemen, zoals het opleidingsniveau, leeftijd, seksuele geaardheid, etniciteit, culturele of religieuze achtergrond.¹⁵⁵ Deze aandacht voor diversiteit wordt nu breed geaccepteerd in de feministische ethiek.¹⁵⁶ Het wijst op de noodzaak van nauwkeurig onderzoek naar het standpunt van waaruit een onderzoeker werkt, en dat vereist empirische kennis.

¹⁵⁴ Carol Gilligan (1982)

¹⁵⁵ Zie ook bijvoorbeeld de samenvatting van de kritiek op Gilligan op p.6-9 in Peta Bowden (1997)

¹⁵⁶ Linda Alcoff en Elizabeth Potter drukken dit goed uit in de inleiding van hun *Feminist epistemologies*: 'We find a strong consensus among feminists today that both the term and the project of feminism itself must be more inclusive than a focus on gender permits. If feminism

Ook in de feministische ethiek kunnen we de argumenten voor een contextsensitieve ethiek terugvinden die hierboven in relatie tot de medische ethiek en de ethiek van de techniek zijn geformuleerd. Maar die argumenten hoeven we hier niet te herhalen, ondanks dat ze in de feministische filosofie op een andere manier worden verdedigd. Ook feministische filosofen benadrukken dat ethici de context moeten leren kennen om aan te kunnen sluiten bij de specifieke morele vragen die mensen zich stellen; ook feministische auteurs wijzen op de noodzaak om sociale interacties in kaart te brengen en daarin machtsverhoudingen bloot te leggen; feministische auteurs zijn ook geïnteresseerd in een nauwkeurige analyse van het gedrag van de groep mensen op wie een morele maatregel van toepassing is. Het verschil met de argumenten van de bovenstaande professionele ethici is dat hun betogen steeds een emancipatoir doel hebben: contextsensitiviteit van de ethiek is nodig om géén elitaire ethiek te krijgen die alleen focust op de morele problemen van mensen die zich als onafhankelijke rationele actoren in de publieke ruimte kunnen bewegen en die hun manier van spreken tot norm uitroept ten koste van die van anderen, zoals vrouwen.¹⁵⁷

Dit emancipatoire ideaal animeert het streven naar contextsensitiviteit dat in de feministische ethiek kan worden opgemerkt. Alison Jagger laat in haar artikel 'Ethics naturalized: feminism's contribution to moral epistemology' zien dat feministische auteurs niet allemaal in dezelfde mate streven naar contextsensitiviteit, maar dat zij in elk geval allemaal in enige mate aandacht besteden aan empirische wetenschappen zoals de psychologie, antropologie, sociologie, economie etc... Dit is een centraal kenmerk van wat zij de 'genaturaliseerde' aanpak noemt van de feministische ethiek.¹⁵⁸ Het is typerend voor deze 'genaturaliseerde' benadering dat ethici zich zo veel mogelijk laten informeren door sociale wetenschappen, en dus over gedegen kennis beschikken over de contingente wereld van veranderlijke feiten.¹⁵⁹ Dit is van belang om het emancipatoire ideaal van de feministische ethiek na te kunnen streven. Om gelijkwaardigheid te kunnen bewerkstelligen is kennis nodig van de vragen en problemen waar gevarieerde mensen in hun concrete contexten tegenaan lopen; er is kennis nodig van sociale verhoudingen en de manier waarop die de ethische besluitvorming beïnvloeden, en van de personen over wie ethici iets beweren.

Dit zijn belangrijke redenen om een nauwe samenspraak tussen ethiek en empirische wetenschap na te streven. Dat betekent dat een visie op kritiek in de praktijkethiek ook empirisch geïnformeerd moet zijn. Hoe kan zo'n visie op kritiek vorm krijgen?

is to liberate women, it must address virtually all forms of domination because women fill the ranks of every category of oppressed people. (...) [W]omen, per se, do not exist. There exist upper-caste Indian little girls; older, heterosexual Latinas; and white working-class lesbians. Each lives at a different node in the web of oppressions. Thus, to refer to a liberatory project as "feminist" cannot mean that it is only for or about "women", but that it is informed by or consistent with feminism. It seeks, in current feminist parlance, to unmake the web of oppressions and reweave the web of life.' p. 4 in: Linda Alcoff en Elizabeth Potter (1993).

¹⁵⁷ Volgens een belangrijk overzichtsartikel van Alison Jagger is de feministische filosofie heel divers, maar zij gaat altijd uit van de veronderstelling: '(...) that the subordination of women is morally wrong and that the moral experience of women is worthy of respect.' p. 95 in Alison Jagger (1991)

¹⁵⁸ Hoewel ze in dit artikel spreekt van een 'feministische bijdrage' aan de epistemologie, specificceert ze hier niet wát een genaturaliseerde epistemologie inhoudt.

¹⁵⁹ Zij benaderen de morele filosofie daarom: '(...) using methods that are naturalized in the sense of being openly multidisciplinary and informed by empirical knowledge, rather than rationalist or idealist in the sense of purporting to appeal to reason alone.' (p. 458, Jagger, 2000)

Slotbeschouwing

Moreel onderzoek is volgens de benadering die ik in de afgelopen hoofdstukken heb verdedigd altijd het werk van individuen, die op grond van hun eigen ervaringen en contexten onderzoek doen naar het goede leven. Als zij proberen vast te stellen wat goed leven voor mensen is, moeten zij aandacht besteden aan de concrete levens die mensen in contexten leiden. Daar moeten ze nauwkeurig onderzoek naar doen. Daarnaast moeten ze beseffen dat in hun onderzoek altijd de geschiedenis mee resoneert die de sociale contexten hebben ondergaan en die ook hun eigen perspectief als onderzoekers heeft gevormd. De geschiedenis van die context vormt de manier waarop een onderzoeker de wereld als betekenisvol ervaart, en stuurt zijn of haar onderzoek en uiteindelijke oordelen.

De visie op kritiek die ik in dit onderzoek verder wil ontwikkelen moet deze contextsensitiviteit en sociale en historische situering van onderzoekers als uitgangspunt accepteren. Maar om die visie te ontwikkelen hoef ik niet bij nul te beginnen. MacIntyre ontwikkelt in *Whose justice? Which rationality?* een visie op de rechtvaardiging van morele oordelen die ik in het tweede deel als uitgangspunt zou willen gebruiken van verdere reflecties op de mogelijkheid van kritiek. MacIntyre houdt hierin vast aan de anti-metafysische uitgangspunten van *After virtue*, maar vult die aan met een visie op de rationele rechtvaardiging van morele oordelen. De hoofdlijn van zijn betoog in dit boek is ook consistent met zijn Verlichtingskritiek van *After virtue*, want hij keert hij zich hier tegen de gedachte –die hij beschouwt als een erfenis van de Verlichting– dat er maar één visie op rationaliteit mogelijk is, en dat er dus maar één rechtvaardigingstheorie is die universeel geldige rechtvaardigheidsstandaarden kan bieden waarmee men in elke context het juiste oordeel kan vellen.¹⁶⁰ In contrast daarmee pleit hij voor een gelokaliseerd perspectief op wat rationaliteit is, maar ook voor een contextgebonden interpretatie van morele concepten, zoals bijvoorbeeld ‘rechtvaardigheid’. Hoe een moreel oordeel moet worden geïnterpreteerd en hoe ervoor moet worden geargumenteed is volgens *Whose justice?* sterk afhankelijk van de sociale context en geschiedenis van een samenleving, ofwel van een ‘traditie’.

Dat standpunt verdedigt MacIntyre in *Whose justice?* door de conflicterende idealen van rechtvaardigheid te beschrijven die zijn ontwikkeld in de geschiedenissen van drie verschillende samenlevingen: het oude Griekenland, middeleeuws Europa en het Schotland en Engeland uit de achttiende eeuw. Daarnaast wijst hij op de verschillende opvattingen van rationaliteit die in deze contexten zijn ontstaan en die de ondersteuning vormen voor deze inhoudelijke idealen. Hij wil hiermee aantonen dat onenigheid tussen mensen uit deze verschillende samenlevingen over de inhoud van rechtvaardigheid niet door middel van een rationele argumentatie kan worden opgelost, omdat zij verschillende opvattingen hebben over wát rationaliteit is: zij stellen dus verschillende eisen aan de argumentatie.¹⁶¹ Hoewel MacIntyre accepteert dat er een paar rationele standaarden zijn die in iedere traditie kunnen worden toegepast –zoals bijvoorbeeld de wetten van de logica– denkt hij niet dat deze toereikend zijn om diepgaande conflicten over morele idealen op te lossen. De universele rationaliteiteisen zijn te weinig substantieel om ook inhoudelijke overeenstemming te kunnen waarborgen.¹⁶²

¹⁶⁰ Zie de inleiding van het onderzoek, vooral: WJWR 1-4

¹⁶¹ Zie WJWR 351 of 4-7

¹⁶² MacIntyre formuleert dit standpunt op vele plaatsen. Bijvoorbeeld op WJWR 4 of 351. De kritiek op de Verlichting –ofwel het liberalisme– komt tot een hoogtepunt in hoofdstuk 17, waar hij schrijft: ‘[T]he history of attempts to construct a morality for tradition-free individuals, whether by an appeal to one out of several conceptions of universality or to one out of equally multifarious conceptions of utility or to shared intuitions or to some

Deze benadering van *Whose justice?* past bij de vereisten van contextsensitiviteit. MacIntyre's afkeer van stijlen van filosoferen die op basis van abstracte morele principes of transcendente opvattingen van rationaliteit, overtuigingen vormen over wát er in specifieke contexten moet gebeuren, past bij die van de medische ethiek, de ethiek van de techniek en de feministische ethiek die aandacht voor de context hoog in het vaandel hebben staan. Ook is duidelijk dat MacIntyre vindt dat van morele filosofen kennis verwacht mag worden van die contexten. Morele filosofen moeten niet alleen weten hoe morele begrippen in verschillende contexten worden gebruikt en begrepen, maar ook kennis hebben van het soort leven dat er in die contexten wordt geleefd en de behoeften en zorgen leren kennen die daar een rol spelen. Met zijn uitgebreide beschrijvingen van de politieke en economische situatie in de samenleving van Hume en Hutcheson, de organisatie van het sociale en religieuze leven in het middeleeuwse Europa van de tijd van Thomas van Aquino, of de sociale verhoudingen in de Griekse polis, laat MacIntyre ook zelf een staaltje zien van de empirische kennis die hij meer bij morele filosofen zou willen aantreffen. Die nauwkeurige beschrijvingen laten een grote interesse zien voor een stijl van ethiek bedrijven die veel nadruk legt op context.

MacIntyre's *Whose justice? Which rationality?* wil ik dus in het tweede deel als uitgangspunt nemen voor de reflectie op de functie van kritiek in een praktijkethiek. Maar deze keus roept ook een begrijpelijke argwaan op. MacIntyre gaat er namelijk vanuit dat kritiek nooit kan worden geformuleerd en begrepen buiten een traditie. Kritiek is dus altijd traditiegebonden. Maar biedt een traditie wel voldoende ruimte om de samenleving te kritiseren, die zélf een belichaming van die traditie is? Is een kritiek die op basis van een traditie wordt geformuleerd wel voldoende vrij om te pleiten voor een radicale herziening van de structuur van sociale praktijken? Ofwel is een traditiegebonden kritiek wel voldoende kritisch?

Dit zijn de vragen die de leidraad zullen zijn van deel twee. Daar zal ik MacIntyre's *Whose justice? Which rationality?* als uitgangspunt nemen voor de ontwikkeling van een visie op kritiek in de praktijkethiek, maar ook corrigeren en verder uitbreiden. Doel is de conservatieve neiging in deze benadering bloot te leggen en te bestrijden.

combination of these, has in its outcome, as we noticed at the very outset of this enquiry, been a history of continuously unresolved disputes, so that there emerges no uncontested and incontestable account of what tradition-independent morality consists in and consequently no neutral set of criteria by means of which the claims of rival and contending traditions could be adjudicated.' (WJWR.334)

Deel 2

Traditie en kritiek

Hoofdstuk 6

Conservatisme en kritiek bij Alasdair MacIntyre

Kritiek wordt in de geschiedenis van de Verlichting meestal gezien als het resultaat van de overweging van een onafhankelijk denkend individu. Het is gebruikelijk om ons deze criticus voor te stellen als iemand die zich heeft los geworsteld van zijn of haar sociale omgeving, die onthecht is en alleen op grond van eigen eer en geweten oordeelt, zonder zich te laten beïnvloeden door persoonlijke loyaliteiten of de meningen van anderen. Een criticus is onafhankelijk en weet zich te distantiëren van de samenleving als geheel, als dat nodig is om zijn of haar overtuigingen te kunnen blijven verdedigen.

In Nederland fungeerde de van oorsprong Somalische Ayaan Hirsi Ali de afgelopen jaren als een goed voorbeeld van dat ideaal. Haar ouders en alle andere familieleden keerden haar de rug toe om haar felle kritiek op de Islam; de Somalische gemeenschap in Nederland kon haar bloed wel drinken. Ze presenteerde zich, en werd door vele bewonderaars gezien, als een onafhankelijk denker, die weloverwogen en met rustige –bijna bedeesde– stem haar vaak als destructief ervaren kritiek uitsprak. Die kritiek was vooral gericht op de manier waarop de moslimgemeenschap in Nederland en elders met vrouwen omgaat, maar ook tegen de multiculturele samenleving die de emancipatie van deze geïmmigreerde vrouwen niet stimuleert, maar psychische en fysieke mishandeling van vrouwen tolereert zolang dat binnen de grenzen van de wet blijft. Omdat Hirsi Ali om deze kritiek werd bedreigd, leefde ze in Nederland jarenlang als in een onbereikbaar fort te midden van een ploeg lijfwachten, voorlichters en persoonlijke assistenten om zich heen. Maar dat is volgens haar geen belemmering voor de vorming van haar opinie. In een interview van Margreet Fogteloo in de *Groene Amsterdammer* zegt ze:

‘Alhoewel ik niets meer spontaan kan ondernemen, betekent het absoluut niet dat ik me beperkt voel in mijn meningsvrijheid. Ik schuw de waarheid niet als dat nodig is. Binnen de VVD voel ik me op geen enkele manier belemmerd. Ik blijf me inzetten voor vrouwen die door traditie en geloof monddood worden gemaakt en zal laten zien wat de gevolgen zijn voor hun kinderen en daarmee voor onze samenleving.’¹⁶³

Haar eigen ontwikkeling presenteert Hirsi Ali als haar eigen verdienste, niet als de verdienste van het integratiebeleid van de multiculturele samenleving, zoals ze in het volgende citaat opmerkt:

‘Ik heb het zélf geforceerd. In het asielzoekerscentrum in Lunteren begon ik meteen met iedereen Nederlands te praten. Ik heb me bewust onafhankelijk van de Somalische gemeenschap opgesteld. Ik ben gaan studeren. Ik heb me als het ware bekeerd tot de democratie waarin staat en geloof sinds de Verlichting gescheiden zijn. Maar ik weet heus dat niet iedereen in staat is alles overboord te gooien.’

Hirsi Ali voelt zich onafhankelijk zowel van de Somalische gemeenschap, als van de groep immigranten in het algemeen. Maar ook van de Nederlandse samenleving, wat blijkt uit het volgende citaat:

‘Ik ben in veel mensen teleurgesteld. Zoals mensen die zelf atheïstisch zijn, het hele proces van ontkerkelijking hebben doorgemaakt en opeens vonden dat ik te ver ging over

¹⁶³ Dit citaat komt uit het artikel van Margreet Fogteloo, ‘Als je een droom hebt, zet je door’, *Groene Amsterdammer*, 1 maart 2003

Mohammed. Omgekeerd heb ik ook veel mensen teleurgesteld. Maar ze hebben een denkfout gemaakt: dat je als je een kleur hebt, per definitie vóór de multiculturele samenleving bent. Je mag aanschuiven, maar niet echt een andere mening ventileren. Daar zie ik een trend in. Frits Bolkestein, Arie van der Zwan, Paul Scheffer — ook zij kregen te maken met karaktermoord. Ik heb er vaak over gedacht om te stoppen. Ik heb me losgevochten, veel verloren. Maar als je dingen losmaakt, moet je je verantwoordelijkheid nemen. Als je een grote droom hebt, zet je door. Al die discussies die nu worden gevoerd, zijn goed. Ook als moslimvrouwen het niet met me eens zijn, ze treden wél met hun mening naar buiten. Ze voelen zich uitgedaagd, ze moeten weerleggen dat ze niet onderdrukt worden.'

De onafhankelijkheid van Ayaan Hirsi Ali spreekt tot de verbeelding. Iemand die zegt wat ze denkt, ondanks dat haar leven daarom wordt bedreigt, past bij het beeld van een criticus dat sinds de Verlichting is gecultiveerd. Deze criticus verdedigt principes en idealen, omdat die volgens haar de morele waarheid vertegenwoordigen. Als die waarheid door een samenleving op een bepaald moment niet wordt gerespecteerd, dan is dat voor deze criticus een reden om deze harder te verdedigen, om dóór te zetten, ondanks het persoonlijke verlies dat met die strijd samenhangt. Voor Hirsi Ali waren dat idealen zoals emancipatie, vrijheid van meningsuiting, individuele vrijheid, scheiding van kerk en staat, democratie. Deze waarden worden volgens haar bedreigd door moslims in Nederland die hun vrouwen onderdrukken en openlijk pleiten voor invoering van de sjaria, maar ook door verdedigers van de multiculturele samenleving die tolerantie prediken.

Tegenwoordig zijn er veel auteurs die het niet eens zijn met dit Verlichtingsideaal van de onafhankelijke criticus, onder wie Alasdair MacIntyre, maar ook Michael Walzer en Sabina Lovibond. Al deze auteurs laten zien dat kritiek niet alleen wordt bedreigd door een *te veel* aan commitment aan een sociale context, maar ook door *te weinig* commitment. De criticus die zich te radicaal afzet tegen een sociaal-culturele gemeenschap of tegen de samenleving als geheel, verliest de basis die zij nodig heeft om goede argumenten te kunnen formuleren. Om goede kritiek te kunnen produceren is een grote mate van commitment en loyaliteit aan een sociale groep vereist.

De vraag die dat oproept is natuurlijk: *hoeveel* commitment en loyaliteit aan een sociale omgeving is er nodig voor goede kritiek? Immers, Hirsi Ali was ook zeer gecommitteerd aan de Nederlandse samenleving, want zij zei keer op keer dat het haar ging om de Nederlandse democratie, die zij in stand wilde houden en beter maken in weerwil van externe invloeden. De vraag die de persoon en de kritiek van Ayaan Hirsi Ali oproept is: hoeveel distantie is er nodig om kritiek te kunnen formuleren?

Deze vragen zijn belangrijk. Een gangbaar verwijt aan het adres van Alasdair MacIntyre is dat hij, doordat hij benadrukt dat kritiek altijd gebonden blijft aan een traditie, niet in staat zal zijn om paternalisme of sociale onderdrukking in die traditie te herkennen en te verwerpen. Susan Moller Okin, die overigens door Hirsi Ali wordt genoemd als een auteur die haar denken beïnvloedt,¹⁶⁴ formuleert bijvoorbeeld een versie van deze kritiek in hoofdstuk drie van haar boek *Justice, gender and the family*. Okins kritiek is primair gericht tegen de *inhoud* van de tradities waarvoor MacIntyre kiest, maar ook tegen de rationaliteit waartoe deelnemers aan deze tradities in staat zijn. Deze kritiek komt voort uit een veronderstelling die gangbaar was in de periode van de Verlichting en de moderniteit, want in die periode is het volgen van de traditie begrepen als een blijk van onvermogen, laksheid of luiheid; in elk geval als een onreflexieve daad. Over tradities wordt in de Verlichting gezegd dat ze onreflexief en

¹⁶⁴ Zie hetzelfde artikel van Fogteloo.

onkritisch van generatie op generatie worden overgeleverd.¹⁶⁵ Hoewel MacIntyre juist benadrukt dat tradities rationeel zijn, is Okin sceptisch als het gaat om de vraag of die rationaliteit voldoende zelfkritisch zal zijn. Volgens haar is een traditiegebonden visie op moraal uiteindelijk gedoemd tot conservatisme.

MacIntyre zou deze kritiek verwerpen. Hij benadrukt keer op keer dat tradities de locatie zijn waar rationeel denken mogelijk wordt gemaakt. Hij distantieert zich van conservatieve denkers, die traditie contrasteren met rationaliteit. Maar ondanks dat hij traditie en kritiek met elkaar verbindt, zouden we kunnen vragen of er toch een conservatieve tendens aan zijn benadering kleefte die hij onvoldoende onderkent. Die vraag wil ik in dit hoofdstuk onderzoeken. Ik zal hier de conservatieve tendensen in MacIntyre's benadering proberen te identificeren, en een paar vragen formuleren die de leidraad zullen zijn voor de volgende hoofdstukken, waarin ik naar remedies daarvoor zoek.

Dit hoofdstuk heeft twee paragrafen. In de eerste zal ik uitleggen wat conservatisme is en de kritiek van Okin bespreken. Daarna zal ik de conserverende tendensen in MacIntyre's benadering onderzoeken.

1. Is een traditiegebonden ethiek conservatief?

a. Wat is conservatisme?

Het is moeilijk om kenmerken te formuleren van een conservatieve morele filosofie, zonder iets te zeggen over politiek. Dat komt allereerst natuurlijk doordat filosofen die over conservatisme schrijven meestal een politieke interesse hebben; de bekende achttiende eeuwse conservatieve auteur Edmund Burke schreef niet alleen over moraal, maar ook over politiek, bijvoorbeeld over de Franse revolutie, die hij verwierp. Daarnaast was hij politicus. Hedendaagse conservatieve auteurs zoals de Brit Roger Scruton en de Nederlanders Andreas Kinneging en Paul Cliteur schrijven naast moraal ook over politiek en zetten zich ook in voor politieke zaken.¹⁶⁶ Maar los van de persoonlijke activiteiten van deze conservatieve auteurs, is het ook moeilijk te begrijpen wat een conservatieve morele filosofie is zonder te verwijzen naar de wens om machtsstructuren in stand te houden en 'macht' is een onderwerp dat hoort bij politiek.

¹⁶⁵ A. Allan vat deze gangbare veronderstelling goed samen in zijn artikel 'MacIntyre's traditionalism'. Volgens deze veronderstelling is een traditie een: '(...) set of social practices which are passed down from one generation to the next unreflectively and uncritically. Someone who understands traditions in this way is likely to respond to the question "Why do you do things the way you do?" by saying, "Because that is how we have always done them, and to do otherwise would be to go against tradition".' p.514 (Allan, 1997) Martha Nussbaum benadrukt hetzelfde contrast tussen de rede en de traditie in haar boekrecensie: "[MacIntyre's readers] may begin to suspect that MacIntyre is in the grip of a world view promulgated by authority rather than reason. They may suspect as well that he is using his view to justify perpetuating authority at the heart of human life and, indeed, at the heart of human reason." (Nussbaum, 1989)

¹⁶⁶ Roger Scruton schrijft in politieke bladen en staat bekend om zijn controversiële standpunten, bijvoorbeeld over vossenjacht. Hij deed ook vrijwilligerswerk voor dissidenten in Tsjechoslowakije onder het communistische regime, waarvoor hij verschillende Tsjechische prijzen ontving. Andreas Kinneging is voorzitter van de Edmund Burke Stichting, een conservatieve denktank waar politici van verschillende partijen lid van zijn. Paul Cliteur schrijft in dag- en weekbladen en had een column bij Buitenhof en hij was lid van het curatorium van het wetenschappelijk bureau van de VVD.

In de oorspronkelijke betekenis van ‘conservatisme’ is die verwijzing naar macht niet nog niet terug te vinden. Het Latijnse ‘conservare’, waarvan ‘conservatisme’ afstamt, betekent ‘instandhouden’ of ‘bewaren’ en doelt op een algemene en neutrale levenshouding die geaccepteerde waarden en normen probeert te behouden.¹⁶⁷ Maar als het gaat over wát er volgens conservatieve auteurs moet worden bewaard of in stand gehouden, dan hebben die zaken meestal direct te maken met verdeling van macht, inkomen en vrijheid in een samenleving. Kortom, het gaat over morele onderwerpen, die direct politieke implicaties hebben.

Aan de hand van wélke kenmerken kan men een conservatief auteur herkennen? Om te beginnen staan de meeste conservatieve auteurs kritisch tegenover de Verlichting als periode van ethische vooruitgang. Ze lezen de geschiedenis dus anders dan Verlichtingsdenkers gewoon zijn. Voor een Verlichtingsfilosoof zoals bijvoorbeeld Kant is geschiedenis en traditie vooral een bron van bijgeloof en vooroordelen; wie tot inzicht wil komen moet een eigen verhouding bepalen ten opzichte van de wetten en gebruiken uit het verleden. Vaak wordt de zoektocht naar die ‘eigen verhouding’ voorgesteld als een ‘breuk’ met de traditie en de instituties die deze traditie belichamen. Conservatieven, daarentegen, brengen geen ‘breuk’ met de traditie tot stand: zij zien de traditie als een bron van wijsheid en inzicht, die zich in geërfde instituties hebben gemanifesteerd.

De loyaliteit aan tradities hangt nauw samen met het gebrekkige vertrouwen van conservatieve auteurs in de menselijke rationele vermogens én in de menselijke wilskracht om goede zaken tot stand te brengen. Zij wijzen op de noodzaak van tradities en instituties om ondanks deze gebrekkige reflexiviteit en goede wil het (sociale) leven te kunnen ordenen. Dit verklaart volgens Andreas Kinneging ook het verschil tussen politieke stromingen zoals liberalisme en socialisme en het conservatisme. Liberalen en socialisten gaan uit van de basisgedachte dat de mens door zelf na te denken kan uitvinden wat ‘goed’ is en ‘nastrevenswaardig’ en dat hij dat vervolgens ook kan realiseren; het conservatisme gaat uit van een gebrek aan geloof in de mens.¹⁶⁸

Ook Paul Cliteur wijst in zijn analyse van het verschil tussen liberalen en conservatieven op het pessimistische mensbeeld van de laatste groep.¹⁶⁹ Het is volgens hem kenmerkend voor conservatieve auteurs dat zij uitgaan van de intellectuele en morele tekortkomingen van de mens. Andreas Kinneging voldoet aan dat beeld: hij stelt dat mensen vaak slecht nadenken over wat zij moeten doen. En als zij niet nadenken dan is hun wil als vanzelfsprekend op slechte zaken gericht, zoals te veel eten en drinken, seks, inactiviteit en een streven naar meer bezit en aanzien etc... De mens heeft volgens Kinneging een natuurlijke geneigdheid tot het ‘kwade’, die goed wordt beschreven door de zeven

¹⁶⁷ Conservatisme is een politieke en ethische stroming die altijd is terug te voeren op deze basale levenshouding. Ronald van Raak wijst er in zijn boek *In naam van het volmaakte* bijvoorbeeld op dat er vaak naar deze algemene behoudende houding wordt verwezen, als wordt gezegd dat de Nederlandse politiek een ‘conservatief karakter’ heeft. Zie p. 13 in Ronald van Raak (2001)

¹⁶⁸ Zie p.130, Kinneging (2000). Het volgende citaat geeft een voorbeeld van zijn kwade mensbeeld: ‘Daaronder dient te worden verstaan dat de mens niet van nature deugt, omdat hem een aantal kwade aandriften aangeboren zijn, waardoor hij niet spontaan en vanzelf tot het goede komt, niet voor anderen, maar evenmin voor zichzelf. Dat de mens vele begeertes heeft die, als hij eraan toegeeft hemzelf, anderen en de wereld om ons heen schade berokkenen en zijn eigen leven en dat van anderen in ieder geval minder gelukkig en vaak zelfs tot een misère maken.’(p. 132, Kinneging, 2000)

¹⁶⁹ Zie p. 12-13 Paul Cliteur (1990)

hoofdzonden: hoogmoed, hebzucht, wellust, toorn, gulzigheid, afgunst en traagheid. Het kost mensen een niet aflatende zorg en inspanning om die zonden te overwinnen; eraan toegeven gaat ze makkelijker af; ofwel, het is ‘natuurlijker’ voor hen.

De conservatieve ethiek kenmerkt zich door een strijd tegen de innerlijke geneigdheid tot het kwade, die mensen het meest eigen is. Deze strijd krijgt de vorm van het opleggen van beperkingen aan je eigen –tot het kwade geneigde– natuur. Kinneging spreekt van ‘zelfdwang’. Volgens hem moeten mensen zichzelf wantrouwen; ze moeten wilskracht ontwikkelen en een principiële weigering om zich door kwaadwilligheid te laten leiden. Deze ‘innerlijke check’ is de taak van het geweten, die een mens voortdurend ‘nee’ verkoopt als hij weer volgens zijn innerlijke neigingen probeert te handelen. Het geweten functioneert als een innerlijk controlemechanisme.

Het geweten heeft hulp nodig van buitenaf om zijn taak goed te kunnen verrichten. De conservatieve politiek verdedigt daarom de noodzaak van scherpere controle op mensen in de vorm van juridische ordeningsmechanismen zoals wet- en regelgeving, het leger, de politie, rechters, gevangenissen- en sociale controlemechanismen, maar ook een sociale organisatie in instituties en praktijken waarbij aanzien, reputatie, status en rang alleen worden toegekend aan mensen die hun natuurlijke neigingen tot het kwaad weten te onderdrukken. De politicoloog Ronald van Raak merkt in dat kader op dat conservatieve politici vaak proberen om de morele orde in stand te houden door bestaande sociale instituties te handhaven. Daarmee houden ze ook direct vast aan de verhoudingen van vrijheid en bezit die het verleden van die samenleving hebben bepaald. Conservatieven houden de maatschappelijke ongelijkheid in stand houden en streven naar een soort exclusivisme; dat wil zeggen, dat slechts een beperkt aantal mensen mag deelnemen aan de politiek.¹⁷⁰

Met behulp van deze kenmerken –de Verlichtingkritiek, het pessimistische mensbeeld, het streven naar instandhouding van tradities en instituties als alternatief voor ‘zelf-denken’, het behoud van sociale ongelijkheid en exclusivisme– zouden we kunnen vragen: is Alasdair MacIntyre een conservatief filosoof? In eerste instantie zou ik zeggen: nee. Hoewel MacIntyre net als deze conservatieve denkers afwijzend staat tegenover de Verlichting, en tradities net als deze auteurs beschouwt als een bron van wijsheid en inzichten, houden de overeenkomsten daarmee ook direct op. Als eerste valt op dat moraal bij MacIntyre geen middel is om de tot het kwade geneigde menselijke natuur in het gareel te houden; moraal dient juist om die natuur te vervolmaken en het goede leven te realiseren. Moraliteit heeft in MacIntyre’s werk dus een hele andere functie en betekenis dan bij de bovenstaande conservatieve auteurs.

Daarnaast komt MacIntyre’s aandacht voor traditie *niet* voort uit een wantrouwen jegens de menselijke capaciteit om zelf na te denken en meningen te vormen. Hoewel conservatieve auteurs de traditie aangrijpen omdat zij op zoek zijn naar een ordening van het leven buiten het menselijke denkvermogen, lokaliseert MacIntyre het denken *zélf* in een traditie.¹⁷¹ Doordat mensen opgroeien in een traditie, en daar de instructie ontvangen van

¹⁷⁰ Zie Van Raak p.14 (2001)

¹⁷¹ Dat schrijft hij bijvoorbeeld ook in zijn artikel ‘Epistemological crises’: ‘It will (..) be obvious why I introduced the notion of tradition by alluding negatively to the viewpoint of conservative theorists. For they, from Burke onwards, have wanted to counterpose tradition and reason and tradition and revolution. Not reason but prejudice; not revolution, but inherited precedent; these are Burke’s key oppositions. Yet if the present arguments are correct it is traditions that are the bearers of reason, and traditions at certain periods actually require and need revolutions for their continuance.’ (p. 250, MacIntyre, 1989)

andere mensen, worden zij in staat om zelf na te denken en ook kritiek te geven. Omdat de traditie bij hem niet contrasteert met de capaciteit om zelfstandig te reflecteren, maar deze capaciteit juist stimuleert en mogelijk maakt, is het begrijpelijk dat hij zich distantieert van conservatieve denkers, zoals bijvoorbeeld Edmund Burke. Zo schrijft hij in *After virtue* dat hij het oneens is met het contrast dat volgelingen van Burke maken tussen de rede en de traditie en tussen de stabiliteit van een traditie en conflict. In contrast daarmee benadrukt hij dat ‘al het redeneren plaatsvindt in de context van een traditionele denkwijze’ en dat tradities, ‘als ze vitaal zijn’, voortdurend ‘conflicten belichamen’: Een Burkeaanse traditie is volgens MacIntyre ‘dood’.¹⁷² Een levende traditie is in ontwikkeling en moet dus steeds de opvattingen over goed leven die het heeft verworven ter discussie stellen, net als de waarden die mensen in die traditie kunnen realiseren. MacIntyre schrijft dat in het volgende citaat:

‘A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition.’ (AV 222)

Als we de passages bekijken waarin MacIntyre zijn eigen positie onderscheidt van die van conservatieve auteurs zoals Edmund Burke, dan lijken we te moeten concluderen dat hij niet conservatief is. Maar is dat een te snelle conclusie?

b De kritiek van Susan Moller Okin op MacIntyre

Susan Moller Okin vindt van wel. De conclusie van haar kritiek op MacIntyre in het derde hoofdstuk van *Justice, gender and the family* luidt dat hij weliswaar een visie verdedigt die kritiek en reflectie een centraal belang toeschrijft in een onderzoekstraditie, maar in praktijk toch tot conservatisme vervalt. Voor haar is dat reden om de hele communitaristische poging om moreel onderzoek op tradities te baseren te verwerpen en te kiezen voor een liberale rechtvaardigheidstheorie naar het model van John Rawls.

De argumentatie die naar die conclusie toe leidt is vooral gericht tegen de *inhoud* van de tradities waarmee MacIntyre sympathiseert -zoals die van Homerus, Aristoteles, Augustinus en Aquino- en de wijze waarop hij die in zijn teksten behandelt. Het voornaamste probleem dat Okin signaleert is dat MacIntyre onvoldoende rekenschap geeft van het feit dat de visie op ‘goedheid’ en ‘rechtvaardigheid’ die inherent is aan deze tradities slechts door een kleine geprivilegieerde elite is bedacht, en ook alleen op hen van toepassing was. Dat deze tradities elitair waren komt bij MacIntyre slechts hier en daar naar voren, maar doorspekt niet alles wat hij over deze tradities zegt, wat volgens Okin wel zou moeten. Dat moet vooral omdat MacIntyre zélf in zijn hele werk benadrukt dat de ontwikkeling van een visie op rationaliteit en rechtvaardigheid gebonden is aan een specifieke historische sociale context. Het ligt dan voor de hand om te vragen hoe de machtsstructuren in Aristoteles’ polis zijn ethiek beïnvloeden.

MacIntyre laat volgens Okin die context uit het gezichtsveld verdwijnen doordat hij gender-neutrale taal gebruikt als hij spreekt over Aristoteles’ visie op de ‘goede mens’ en ‘het menselijke individu’. Het gebruik van ‘mens’ (in het Engels: ‘man’) en ‘individu’ of ‘persoon’ laat onvoldoende zien dat Aristoteles alleen sprak over vrije burgers in de Griekse polis en dat slaven, vrouwen, boeren, kooplieden en handwerklieden volgens hem ongeschikt waren om deze waarden te realiseren.¹⁷³ Voorts schrijft Okin ook dat MacIntyre er te gemakkelijk op vertrouwt dat Aristoteles’ ethiek verbreed kan worden, om ook ‘het goede leven’ te beschrijven voor mensen die volgens Aristoteles van nature niet in staat waren om

¹⁷² Zie AV 221/222. Hier schrijft MacIntyre ook: ‘Traditions, when vital, embody continuities of conflict. Indeed when a tradition becomes Burkean, it is always dying or dead.’ (AV 222)

¹⁷³ Zie p. 44/45 Okin (1989)

het te realiseren. Volgens Okin kan die stap niet zo gemakkelijk worden gemaakt.¹⁷⁴ Waarom kan dat niet?

Okin denkt dat dit niet kan vanwege Aristoteles' metafysica, waarin vrouwen worden voorgesteld als een 'deformatie' van de natuur. MacIntyre verwerpt die metafysica weliswaar in *After virtue*, maar daarmee onderkent hij volgens Okin onvoldoende hoe afhankelijk Aristoteles' ethiek is van deze visie op de verschillende essenties van mensen.¹⁷⁵ In Aristoteles' ethiek is het goede leven namelijk alleen bereikbaar voor mensen die zich engageren in de politiek; dus, die hun handen vrij hebben om contemplatief onderzoek te verrichten en te werken aan hun deugdzaamheid. Maar zo'n leven is alleen mogelijk als er andere mensen zijn die in de behoeften van deze elite voorzien. Het is dus voorwaarde voor het goede leven van de 'happy few' dat er anderen zijn die hen de daarvoor vereiste goederen en diensten leveren. MacIntyre merkt dat wel op, schrijft Okin, maar doordent onvoldoende de consequenties:

'The kind of redistribution of tasks that MacIntyre suggests as a solution to the problem of the exclusion of women and laborers is simply not acceptable within an Aristotelian framework. For it would result in a citizenry that, because partly occupied with domestic and other manual work, would not be able (as the free and leisured citizens Aristotle envisages would be) to focus entirely on politics and intellectual activity –his "highest life for a human being." Not only his conception of this highest life but his conception of the type of rationality that is required in order to participate in it depends on the performance of all the other functions of life – its "necessary conditions"- by persons who do not share in this rationality nor in the virtues required of citizens.' (p. 55, Okin, 1989)

Als MacIntyre de Aristotelische metafysische biologie wil loslaten, dan moet hij volgens Okin ook Aristoteles' visie op het goede leven herzien. Hoewel Okin dit niet verder uitwerkt, kan ik me voorstellen dat zij zou willen dat hij vragen beantwoordt als: hoe zorg je dat iedereen beschikt over de voorwaarden voor goed leven? Hoe moeten de taken worden verdeeld om het goede leven voor meerdere mensen toegankelijk te maken? Is streven naar goed leven combineerbaar met huishoudelijke en productieve activiteiten? Alleen door dergelijke vragen te stellen kun je een visie op 'goed leven' ontwikkelen die werkelijk bij mensen past, en niet alleen bij een geprivilegieerde elite.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Dat verdedigt ze bijvoorbeeld in het volgende citaat, waarin zij ook stukken citaat uit *Whose justice? Which rationality?* weergeeft: 'MacIntyre seems to be aware of the seriousness of the problem, as when he says: "It is crucial to the structure of Aristotle's extended argument that the virtues are unavailable to slaves or to barbarians and so therefore is the good for man." But just a few pages later, giving no reasons, he refers to Aristotle "indefensible defence of slavery" as a part of his theory "whose rejection need not carry any large implications for our attitudes to his overall theory." It is by no means clear why this should be so, especially since Aristotle's conceptions of the human telos and the good life present serious problems not only for slaves but for the vast majority of people.' (p. 54, Okin, 1989).

¹⁷⁵ p. 54, Okin (1989)

¹⁷⁶ In Okins woorden: 'A modern Aristotelian must confront the issue of how "the good life for man" is to be redefined once it is assumed that the differences established by social hierarchies of dominance and submission are not natural, and are ethically indefensible. Once "the good life" is really understood to mean the good human life, it must be seen to encompass vast aspects of life that are not considered even a part of the subject matter of ethics that still rests on sexist and elitist assumptions. It must, in the absence of slaves and

Een moderne Aristoteliaan zou op dit soort verdelingsvragen in moeten gaan. En MacIntyre doet dat niet. Voor Okin is dat reden om te oordelen dat MacIntyre's bewondering voor Aristoteles, maar in zijn latere werk ook voor Augustinus en Thomas van Aquino, zijn kritische oordeelsvermogen in de weg staat.¹⁷⁷

Wat zegt dit over het conservatisme van MacIntyre? Hoewel conservatieve auteurs zoals Edmund Burke rationaliteit contrasteren met traditie, en MacIntyre juist stelt dat rationeel denken door tradities mogelijk wordt gemaakt, gaat MacIntyre volgens Okins kritiek *in praktijk* op dezelfde manier met tradities om: hij beschouwt de traditie als een bron van wijsheid en bekijkt onvoldoende hoe de machtsverhoudingen in de sociale contexten van de auteurs hun ethiek beïnvloedde.¹⁷⁸ Het effect is volgens Okin dat MacIntyre's ethiek niets doet om die machtsverhoudingen te doorbreken: hij houdt vast aan sociale ongelijkheden en behoudt het elitisme in deze tradities. Dat betekent dat zijn benadering uiteindelijk niet zozeer verschilt van die van een conservatief auteur. Voor Okin is dit reden om de hele traditiegebonden benadering van ethiek los te laten, en te rade te gaan bij de abstracte en liberale rechtvaardigheidstheorie van John Rawls.¹⁷⁹

Susan Moller Okins kritiek roept een scala van interessante vragen op die MacIntyre serieus zou moeten nemen, gezien zijn eigen kritiek op Aristoteles. Ik denk dat hij deze vragen inderdaad zou moeten stellen. Maar het is ook nodig om MacIntyre een beetje te verdedigen tegen haar kritiek. Hoewel Okin wijst op een belangrijke leemte in zijn benadering, is het ook niet zo dat MacIntyre de visie van Aristoteles of Thomas op het goede leven inhoudelijk ongewijzigd overneemt. Hoewel hij in de passages die Okin kritiseert inderdaad zegt dat Aristoteles' visie op het goede leven over alle mensen kan gaan, bieden andere passages een ander zicht op deze bewering. In hoofdstuk vijftien waar MacIntyre de queeste naar het goede leven beschrijft, geeft hij bijvoorbeeld aan dat hoewel 'goed leven' een eenheid is, iedereen hierin inzicht moet verwerven op grond van een eigen onderzoek dat start in de

largely dehumanized workers, discuss how the products and services necessary for human life can be provided in the context of the good life. Likewise, with women not functionally defined by their biology, the raising of children to the point where, and in a way that, they will be able to lead good lives becomes itself necessarily a part of discussion of the good life.' (p. 55/56, Okin, 1989)

¹⁷⁷ Zie voor de kritiek op MacIntyre's verhouding tot Thomas en Augustinus p. 57-60, Okin, 1989. Okin herhaalt hier grotendeels dezelfde kritiekpunten die zij ook in relatie tot MacIntyre's verhouding tot Aristoteles uitspreekt: MacIntyre verbloemt de misogyne aard van hun benaderingen en het gevolg daarvan is dat hij geen visie op 'goed leven' biedt die inspirerend zou kunnen zijn voor hedendaagse vrouwen. Op p. 59/60 werkt Okin een voorbeeld uit van een hedendaagse vrouw en haar vragen en problemen, en hoe die niet beantwoord kunnen worden door MacIntyre's Aristoteles, Augustinus of Aquino.

¹⁷⁸ Dit schrijft zij op p. 69, Okin (1989)

¹⁷⁹ Haar argument daarvoor is dat er geen enkele traditie in de westerse geschiedenis is die geschikt is voor een feministe. Zie het volgende citaat: 'The traditions of "our" patriarchal past have been of major significance in the perpetuation of the gendered social structures and practices that have resulted in continuing and serious injustices to women. Theories of justice that depend on traditions or on shared meanings –even if their intent is to be critical- cannot deal adequately with the problem of domination. The analysis of MacIntyre's turning for valid notions of justice and rationality to "our" traditions, especially to some of the most misogynist and elitist among them, indicates that reliance on traditions simply cannot be sustained in the face of feminist challenges.' (p. 72, Okin, 1989)

praktijken waarin zij al participeren. Aristoteles' visie op goed leven gebruikt hij hier dus niet als norm, want hij laat het over aan mensen zelf om door middel van een eigen queeste uit te vinden wat 'goed leven' inhoudt:

'What the good life is for a fifth-century Athenian general will not be the same as what it was for a medieval nun or a seventeenth century farmer. But it is not just that individuals live in different circumstances; it is also that we all approach our own circumstances as bearers of a particular social identity. I am someone's son or daughter, someone else's cousin or uncle; I am a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I belong to this clan, that tribe, this nation. Hence what is good for me has to be good for anyone who inhabits these roles.' (AV 220)

In dit citaat kunnen we zien dat MacIntyre Aristoteles' visie op 'goed leven' wel degelijk reviseert. Hij neemt afstand van Aristoteles omdat hij het streven naar het goede leven niet reserveert voor een kleine elite, maar toegankelijk maakt voor iedereen. Hoewel het waar is dat MacIntyre vaak voorbeelden gebruikt van elitaire praktijken -zoals kunstschilderen, musiceren, onderzoek doen- zijn dit niet de praktijken waarin een Aristotelische elite zich zou engageren; daarnaast noemt hij ook praktijken als uitgangspunt voor moreel onderzoek die Aristoteles ongeschikt zou vinden voor het streven naar het goede leven zoals een huwelijk, ouderschap, landbouw, visserij, ambachten. Hoewel de praktijken die MacIntyre hiermee als voorbeelden noemt nogal traditioneel zijn -immers, hij noemt niet een homorelatie als voorbeeld van een praktijk waarin moreel onderzoek begint¹⁸⁰- wijkt zijn benadering van het goede leven wel degelijk af van die van Aristoteles doordat hij het streven naar het goede leven toegankelijk maakt voor iedereen, elite en werkvolk inclusief.

Okin had deze belangrijke correctie van Aristoteles' visie op het goede leven in MacIntyre's werk moeten opmerken. Maar ondanks deze tegenwerping is haar kritiek niet helemaal irrelevant. Voortbouwend op haar kritiek op MacIntyre zouden we ons kunnen afvragen of MacIntyre de problemen met Aristoteles' ethiek oplost door het streven naar het goede leven te verbinden aan de persoonlijke zoektocht van individuen in gevarieerde sociale contexten. Je stelt dan immers nog geen vragen over de rechtvaardige distributie van middelen om goed leven mogelijk te maken. Op basis van MacIntyre zouden we moeten zeggen dat alle mensen in de context van de Griekse polis streven naar het goede leven, óók de slaven, vrouwen en werklieden. Maar slaven, werklieden en vrouwen zouden wel meer obstakels tegenkomen om centrale ingrediënten van hun levensideaal te realiseren, omdat zij geen toegang hebben tot onderwijs of politiek. Hoewel MacIntyre terecht benadrukt dat de zoektocht naar goed leven vanuit verschillende standpunten kan beginnen, is het tegelijk van belang om te vragen wát voor zoektocht de samenleving mogelijk maakt voor personen die deze standpunten innemen. MacIntyre stelt die vraag in *After virtue* niet. Daarom is het denkbaar dat zijn verbreding van de toegankelijkheid van een streven naar goed leven, in praktijk weinig verschil zou maken. Dit zou in praktijk tot conservatisme kunnen leiden, hoewel op een andere manier dan Okin schrijft.

De vraag die we zouden moeten stellen is óf het mogelijk is om kritische vragen te stellen over de sociale verdeling van macht en inkomen in een traditiegebonden ethiek. Kan men in die ethiek kritisch kijken naar de manier waarop macht in een traditie wordt verdeeld en gebruikt? Of zijn we in een traditiegebonden benadering gedoemd om te accepteren dat

¹⁸⁰ Overigens is het natuurlijk duidelijk dat ook deze praktijk basis kan zijn voor moreel onderzoek. Ik zie op basis van MacIntyre's benadering geen enkele reden waarom dat niet zo zou zijn, hoewel het natuurlijk wel opmerkelijk is dat MacIntyre van die traditionele voorbeelden noemt.

mensen verschillende sociale posities hebben –ook als slaaf, huisvrouw, arbeider- zonder dat we de samenleving zélf kunnen kritiseren omdat ze mensen in onderdrukte posities plaatst?

2. De conservatieve tendens in MacIntyre's ethiek

a. MacIntyre's subversieve Aquino

Alasdair MacIntyre gaat er zelf vanuit dat het mogelijk is om kritiek te leveren op de sociale praktijken en instituties die de actuele belichaming zijn van een traditie. Hij staat er ook om bekend dat hij zelf zo'n kritiek geeft op de instituties van hedendaagse westerse democratieën. Hij onderscheidt en kritiseert bijvoorbeeld de functies van personen –ofwel de 'characters'- die in de hedendaagse samenleving als voorbeeld fungeren, zoals de manager, de therapeut, de estheet; keert zich tegen de compartimentalisering van het leven in werk en privé en in levensfasen van kindertijd, volwassenheid en de ouderdom; hij verwerpt de instrumentele en onderhandelende relaties die volgens hem standaard zijn in het openbare leven van een liberale democratie; hij laat zien wat de nadelen zijn van een smalle definiëring van een visie op 'goed leven' in een liberale democratie (die overigens zelf meestal ontkent zo'n visie op 'goed leven' na te streven) en toont zich een tegenstander van de visie op de mens als autonome individu in de liberale wereld en probeert die verhelpen door de positie van lichamelijk en verstandelijk gehandicapten in het openbare leven te versterken.

MacIntyre is bekend en berucht om zijn liberalisme-kritiek. Maar je zou je af kunnen vragen of die kritiek is gericht tegen zijn eigen traditie, of dat hij zich als buitenstaander tot deze liberale samenleving verhoudt. Er zijn redenen om te zeggen dat hij zich richt tegen zijn eigen traditie, want hij is geboren in Ierland, studeerde in Engeland, en werkt in de VS; de politieke organisaties van al deze landen zijn versies van moderne liberale democratieën. Van jongst af aan is hij in liberale samenlevingen groot geworden, heeft hij de gebruiken leren kennen en kennis gemaakt met de geschiedenis en invloedrijke teksten. Maar MacIntyre onderscheidt zelf de tradities van Aristoteles en Thomas die uitgangspunt zijn voor zijn kritiek, van de liberale traditie. Als criticus verhoudt hij zich dus tot de liberale democratie als een buitenstaander. De vraag die we hem dan zouden moeten stellen luidt als volgt: is het mogelijk voor een Aristoteliaan of Thomist om kritiek te leveren op instituties die de manifestatie zijn van zijn of haar eigen traditie?

Een antwoord op die vraag komt het beste naar voren in MacIntyre's artikel 'Natural law as subversive: the case of Aquinas'. In dit artikel gaat hij in op de kritiek van Thomas van Aquino op de Siciliaanse koning Frederik II en de Franse koning Louis IX. Hier zal ik mij concentreren op de kritiek op Louis IX, onder wie Aquino tijdens zijn studie in Frankrijk leefde. Louis IX was een vrome man en Thomas van Aquino deelde inhoudelijk veel opvattingen met hem over moraal. Op grond van die overeenkomst zou je denken dat Thomas van Aquino het ook eens zou zijn met de wetten die deze koning uitvaardigde: Louis IX wilde de rechtvaardigheid realiseren waarover de heilige Schrift spreekt en de mensen stimuleren om deugden aan te leren die van een fatsoenlijke christen worden verwacht. Maar de manier waarop de Franse koning dat aanpakt is via dwang:¹⁸¹ hij stelde alleen franciscanen en dominicanen aan in de administratie van de seculiere jurisdictie, zorgde dat heidenen en de mensen die hen onderdak gaven werden gestraft;vaardigde wetten uit tegen vloeken, verbod gokken en andere spelen die voor geld werden gedaan, verklaarde het een misdaad om dobbelstenen te fabriceren, maakte van taveernes een plek voor reizigers en verbod de toegang voor lokalen en probeerde prostitutie af te schaffen. Hij maakte het duidelijk dat elke activiteit die gericht was op een ondeugd, onmiddellijk door de autoriteiten zou worden gecontroleerd en afgestraft.

¹⁸¹ Zie p. 65/66, MacIntyre (1996)

Ondanks Aquino's inhoudelijke overeenstemming met de Franse koning, keurt hij deze wetten en regelingen af. MacIntyre onderscheidt daarvoor twee argumenten in zijn teksten.¹⁸² Ten eerste zijn de wetten van Louis IX te streng. Wetten hebben volgens Aquino een moreel onderwijzende functie. De wet is ontworpen om mensen die de deugden nog niet hebben verworven te instrueren en te corrigeren, maar hun ontwikkeling loopt volgens Aquino spaak als je te snel een te hoge eis stelt. De wet moet volgens Aquino daarom alleen de ergste ondeugden verbieden, die andere mensen schaden zoals moord en diefstal, maar niet proberen om alle kleine ondeugden af te straffen. Daarnaast verwacht Aquino dat wetten die te streng worden toegepast een averechts effect zullen hebben. Ze stimuleren in ondeugdelijke mensen juist ondeugdelijk gedrag, in plaats van hen tot deugdelijkheid te bewegen.

In relatie tot Thomas' kritiek op Louis IX legt MacIntyre een interessant verband met de hedendaagse tijd. Hij merkt op dat Thomas een visie op wetten heeft die gedeeltelijk instemt met hedendaagse puriteinen, maar ook gedeeltelijk met liberalen die ruimte willen voor zelfstandige reflectie:

'Like those puritans and unlike those liberals he understands the law as an instrument for moral education. But, like those liberals and unlike those puritans, he is against making law by itself an attempt to repress all vice. And so he is in strong disagreement with Louis IX.' (p. 66, MacIntyre, 1996)

Het cruciale verschil tussen de argumentatie van Thomas van Aquino en Louis IX was dat de koning redeneerde op grond van Christelijke premissen, terwijl Aquino argumenteerde op basis van de rede, ofwel: 'natural reason'. Alle wetten moeten volgens Aquino op basis van de rede kunnen worden beargumenteerd, om te zorgen dat ze niet alleen de uitdrukking zijn van een individueel belang of wens van de heerser, maar werkelijk goed. Macht en hiërarchie wordt ingesteld door mensen, niet door God. Het effect is dan ook dat een regering volgens Aquino niet Christelijk hoeft te zijn.¹⁸³

Legitieme wetten (die werkelijk autoriteit verdienen) moeten volgens Aquino zijn gebaseerd op de rede, waarover ieder mens beschikt. Een wet die door een regering wordt uitgevaardigd is alleen legitiem als die overeen stemt met de natuurwet. Maar de regerende verkeert op geen enkele manier in een betere positie dan anderen om te bepalen wat de morele wet inhoudt:¹⁸⁴ ieder mens die in staat is om adequaat te redeneren kan bepalen in hoeverre de wet autoriteit verdient of niet. Alleen als zij de ratio van die wet kunnen inzien, wat via een zelfstandig en serieus onderzoeksproces moet gebeuren, zullen mensen ook zijn geneigd om volgens die wet te handelen:

'Just because in any situation in which there is serious, and skeptical inquiry about the precepts of the natural law, willing conformity to those precepts is a precondition if rational and serious inquiry, it turns out that we cannot but presuppose allegiance to them in our activities. We know them, at least primarily, not as conclusions but as presuppositions of our activities, just insofar as those activities are or aspire to rationality.' (p. 67/68, MacIntyre, 1996)

¹⁸² Zie p. 66, MacIntyre (1996)

¹⁸³ MacIntyre schrijft: 'It follows that to be a legitimate ruler one need not be a Christian. And this Aquinas explicitly asserts, saying that dominion (dominium) and hierarchy (praelatio) are instituted by ius humanum and that ius divinum does not take away ius humanum, which is from natural reason.' (p. 67, MacIntyre, 1996)

¹⁸⁴ '(..) how they and everyone else must act if the common good is to be achieved is not something known in any special way by, let alone only by, rulers.' (p. 68, MacIntyre, 1996)

Dit citaat laat zien dat zelf denken –dat serieus is én sceptisch- van cruciaal belang is in de Thomistische benadering van MacIntyre. Mensen moeten zelf nadenken over de legitimiteit van wetten, want zij zullen alleen geneigd zijn om die wetten te volgen waarvan zij zelf het belang kunnen inzien. Als we denken over de inrichting van een samenleving, moeten we dus nadenken over een manier waarop mensen worden gestimuleerd om deugden te ontwikkelen, zonder die af te dwingen; maar de samenleving moet ook stimuleren tot zelfstandig rationeel denken over moraal. Met deze capaciteit staat of valt namelijk de bereidheid van mensen om volgens de wet te handelen.

Op basis van deze Thomistische kritiek moeten we in elk geval concluderen dat MacIntyre het belang van zelfstandig denken hoog houdt, en er niet op uit is om autoriteiten te handhaven, eenvoudigweg omdat het autoriteiten zijn, zoals conservatieve auteurs doen. De regerende elite kan en moet door mensen worden gecontroleerd. Sterker nog, alleen als zij zelfstandig nadenken over de manier waarop de regering haar werk verricht, kunnen zij morele personen worden die zich karakteriseren doordat ze niet alleen doen wat wordt vereist, maar handelen vanuit hun persoonlijke overtuiging.

De vragen die Thomas van Aquino aan de wetten van Louis IX stelde, zijn waarschijnlijk niet de vragen die Susan Moller Okin zou stellen. Zij is geïnteresseerd in rechtvaardigheidsvragen, over de verdeling van macht, inkomen en vrijheid. Maar het is naar mijn idee wel denkbaar dat een dergelijke kritiek in een traditiegebonden benadering wordt geformuleerd. Deze kan alleen niet op grond van een abstract principe tot stand komen. Maar wel door te kijken naar de capaciteiten en deugden die mensen in de samenleving in staat zijn te ontwikkelen. Thomas kritiseert volgens MacIntyre's weergave de wetten van Louis IX omdat hij die ontwikkeling frustreert. MacIntyre's eigen kritiek –terecht of onterecht- op het liberalisme is er ook steeds op gericht te laten zien dat de liberale samenleving de morele ontwikkeling van mensen dwarsboomt. Verdelvingsvraagstukken zou men ook langs die lijnen kunnen aanpakken; bijvoorbeeld door te laten zien dat verschillende mensen in een samenleving ongelijke mogelijkheden hebben om hun zelfstandige oordeelsvermogen en hun morele eigenschappen te ontplooien.

Wat moeten we hieruit concluderen omtrent Okins kritiek op MacIntyre? Had zij gelijk toen zij schreef dat MacIntyre's traditiegebonden benadering uiteindelijk conservatief is, omdat zij niet de verdelingsmechanismen in die samenleving kritiseert? Het antwoord hierop is tweeledig. Ik denk dat Okin inderdaad gelijk heeft als zij zegt dat MacIntyre nalaat om de verdeling van macht, inkomen en status in de samenleving aan de orde te stellen, maar zij heeft ongelijk als zij zegt dat de traditiegebonden benadering hiertoe ook niet in staat is. Het artikel 'Natural law as subversive: the case of Aquinas' laat in elk geval zien dat een traditiegebonden benadering kritisch kan zijn over de gevestigde orde in de samenleving. De vraag die we nu moeten stellen is: houdt deze positieve conclusie over de traditiegebonden benadering stand als we kijken naar *Whose justice? Which rationality?* waarin MacIntyre de visie op morele rechtvaardiging die hierbij hoort uitwerkt?

De tendens tot conservatisme die ik onderzoek bij MacIntyre focust hiermee dus op de neiging om bestaande verhoudingen van macht, inkomen en status die in instituties bestaan te behouden. We hebben gezien dat dit een centraal kenmerk is van het werk van conservatieve auteurs. Hoewel MacIntyre terecht benadrukt dat hij een andere benadering van rationaliteit heeft dan deze auteurs, kunnen we ons afvragen of zijn traditiegebonden visie op rationaliteit en 'goed leven' voldoende in staat is om deze verhoudingen te kritiseren. Of is zij dat feitelijk niet, en zorgt dat in praktijk voor hetzelfde institutionalisme en elitisme als bij conservatieve auteurs wordt gesignaleerd?

b. MacIntyre's visie op rationele rechtvaardiging

In *Whose justice? Which rationality?* werkt MacIntyre zijn visie op rationaliteit uit, die hij door en door met tradities verbindt. Dit boek lijkt dan ook de beste plaats om te onderzoeken óf en in hoeverre een traditiegebonden benadering ernaar streeft om bestaande instituties te bewaren, met de bijbehorende distributiesystemen. De traditie speelt een centrale rol in MacIntyre's uiteenzetting. Hij keert zich hier namelijk tegen de gedachte –die hij beschouwt als een erfenis van de Verlichting– dat er maar één typering van rationaliteit bestaat en dat er dus ook maar één rechtvaardigingstheorie is die universeel geldige rechtvaardigheidsstandaarden kan bieden waarmee men in elke context het juiste oordeel kan vellen. Aan de hand van een brede omschrijving van de sociale contexten waarin visies op rationaliteit –en rechtvaardigheid– zijn ontstaan in het oude Griekenland, middeleeuws Europa en het Schotland en Engeland uit de achttiende eeuw, laat hij zien dat een visie op wát rationaliteit is wordt beïnvloed door de sociale, culturele en economische ontwikkelingen in een historische context. Daarmee geeft hij aan hoe rationaliteit is gebonden: een visie op rationaliteit wordt mede beïnvloed door factoren uit de toevallige context. In verschillende contexten ontstaan verschillende opvattingen van rationaliteit. Daarom is er ook niet één rationaliteit, maar zijn er vele rationaliteiten.¹⁸⁵

De traditie-gebondenheid van rationaliteit is de voornaamste opvatting die MacIntyre in *Whose justice? Which rationality?* verdedigt. Hij beweert hier dat er geen *a priori* of neutrale basis is op grond waarvan we de praktische rationaliteit en visies op rechtvaardigheid van verschillende tradities met elkaar kunnen vergelijken en beoordelen. Alleen iemand die geïnitieerd is in een traditie, wordt door de opvoeding en educatie die hij daar heeft gehad, en de ervaringen die hij daar heeft opgedaan, in staat gesteld om te oordelen. Personen bepalen dus nooit helemaal zelf hoe zij over iets redeneren; hun manier van redeneren heeft gestalte gekregen gedurende hun sociale training in een traditie.¹⁸⁶

Dat denken binnen een traditie gestalte krijgt roept de veronderstelling op dat het denken van deelnemers aan een traditie ook door die traditie wordt gedetermineerd; dus, dat ze ook niet in staat zullen zijn tot een zelfstandige reflectie die van die traditie wegdenkt. Maar óf en in hoeverre dat zo is, is mede afhankelijk van het ontwikkelingsstadium waarin de traditie als geheel zich bevindt. Volgens mij moeten we MacIntyre's benadering zó zien: hij beschouwt de vrijheid van de menselijke rationaliteit niet als een onvervreembare eigenschap van individuen, of een persoonlijke verworvenheid, maar als iets dat een ontwikkeling in een traditie nodig heeft. In de sociale context, en de geschiedenis waarin die is ontstaan, vinden we de oorsprong van de zelfstandige rationaliteit. Om een zelfstandig denkend individu te worden, moet de sociale context dus op een bepaalde manier in elkaar zitten.

Een ondersteuning voor deze lezing vinden we in MacIntyre's beschrijving van de verschillende ontwikkelingsfasen die een traditie doormaakt in hoofdstuk achttien 'De rationaliteit van tradities'. MacIntyre onderscheidt hier drie fasen in de progressie van een

¹⁸⁵ MacIntyre drukt dat bijvoorbeeld uit in het volgende citaat: '(..) rationality itself, whether theoretical or practical, is a concept with a history: indeed, since there are a diversity of traditions of enquiry, with histories, there are, so it will turn out, rationalities rather than rationality, just as it will also turn out that there are justices rather than justice.' (WJWR 9)

¹⁸⁶ Dit drukt hij ook heel duidelijk uit in *Three rival versions of moral enquiry*: '(..) each rival theoretical standpoint provides from within itself and in its own terms the standards by which, so its adherents claim, it should be evaluated, rivalry between such contending standpoints includes rivalry over standards. There is no theoretically neutral, pre-theoretical ground from which the adjudication of competing claims can proceed.' (TRVE 173)

traditie.¹⁸⁷ Een traditie start met historische contingentie, want onderzoekers beginnen met de overtuigingen, instituties en praktijken van de gemeenschap waarbij zij horen. In deze eerste beginfase hebben bepaalde personen en teksten autoriteit en anderen niet. Maar er wordt pas echt sprake van een traditie als deze autoriteit ter discussie wordt gesteld; dus, als er sprake is van kritiek. Het is volgens MacIntyre typerend voor een traditie om in ontwikkeling te zijn en die ontwikkeling start pas als de gemeenschapsleden een kritisch bewustzijn ontwikkelen tegenover de overtuigingen, mores en autoriteiten van hun sociale context en zich afvragen: verdient deze persoon of tekst wel autoriteit? Prijzen we wel de juiste handelingen en karaktereigenschappen? Zijn deze instituties het waard om door ons te worden voortgezet? Oftewel, er is pas sprake van een traditie wanneer de leden daarvan in staat zijn om zelfstandig te denken over de kennis en vaardigheden die zij binnen die traditie hebben opgedaan.

Deze kritische vragen geven aanleiding tot het derde ontwikkelingsstadium van de traditie, waarin onderzoekers proberen om de bestaande inzichten uit te breiden en adequater te maken. Zij zullen bestaande overtuigingen herformuleren, praktijken omvormen, autoriteiten opnieuw evalueren en teksten herinterpreteren; maar ook nieuwe overtuigingen vormen en oude wegdoen, nieuwe teksten schrijven, en autoriteit toedichten aan andere personen en teksten etc... De traditie blijft volgens MacIntyre alleen relevant als deze onderzoekers erin slagen om oplossingen te formuleren voor deze nieuwe prangende problemen –en daarmee de begrenzingen van de eigen traditie proberen te ontstijgen- en de opvattingen die inadequaat blijken, blijven corrigeren.

MacIntyre beschrijft met deze fasen de ontwikkeling van de traditie als geheel, maar tegelijk ook van haar leden. Die leden zijn eerst volgzaam deelnemers, daarna kritische individuen en veranderen tenslotte in ondernemende gidsen die met inventiviteit en verbeeldingskracht de traditie nieuwe wegen op leiden. De ontwikkeling van de traditie en de leden gaat gelijk op; de traditie vormt dus niet alleen de leden, maar de leden ook de traditie. Dat betekent dat de vraag óf mensen in zijn traditiegebonden benadering in staat zullen zijn om de zelfstandigheid te verwerven die nodig is om de legitimiteit van autoriteiten te kritiseren, erg moeilijk te beantwoorden is. Op basis van MacIntyre's visie op tradities zou ik antwoorden: dat hangt af van de ontwikkelingsfase waarin de traditie verkeert, en van het ontwikkelingsstadium van de oordelaar.

Wat MacIntyre met zijn beschrijving van de ontwikkelingsstadia van de tradities laat zien, is dat zijn traditiegebonden benadering in elk geval is gericht op de ontwikkeling van tradities die zelfstandig rationeel denken mogelijk maken. Als we de drie fasen bekijken die hij onderscheidt dan kunnen we dat zien: de traditie bloeit doordat haar leden zich daarin ontwikkelen tot kritische en innovatieve denkers, ofwel, tot *zelfstandige* denkers want deze mensen zijn in staat om de traditie in nieuwe en onvermoede richtingen te helpen evolueren. De mensen in een goed ontwikkelde traditie schrikken niet van kritiek, maar vinden dit een normaal onderdeel van het gesprek dat binnen hun traditie wordt gevoerd.

Dit beeld van een goed ontwikkelde traditie staat ver af van de typering die door conservatieve auteurs wordt gegeven, want die zagen de traditie juist als een soort redding van de sociale orde in het licht van het menselijke onvermogen om zelf redelijke oordelen te vellen en daarnaar ook te handelen. In het licht van dat pessimistische mensbeeld aanvaarden zij de normen, wetten, instituties en conventies van een traditie als een bron van ordening, ook als zij die niet kunnen beredeneren. Een kritiek op die orde is volgens een conservatief perspectief ook niet aan te moedigen, want die is een bedreiging van die orde en de uitdrukking van een gebrekkig functionerend vermogen van mensen. Het ligt daarom voor de

¹⁸⁷ Voor deze ontwikkelingsstadia van de traditie zie WJWR 354/355 Of TRV 116 e.v.

hand dat conservatieve critici niet accepteren als serieuze participant in het gesprek, maar als mensen die gemanaged moeten worden, genezen of getraind. Een conservatieve traditie roept op tot strenge disciplinaire maatregelen om de criticus te bewegen de normen van zedelijkheid te accepteren.

Met MacIntyre's schets van de drie ontwikkelingsstadia van een traditie, laat hij in elk geval zien waar hij naar streeft. Maar maken de capaciteiten waarover rationele individuen volgens hem beschikken het ook mogelijk om een falende ontwikkeling van hun traditie te detecteren en te verhelpen? In 'The rationality of traditions' onderscheidt MacIntyre de rationele capaciteiten waarover een adequate zelfstandige oordelaar moet beschikken in een traditie. Kunnen mensen op basis daarvan het conservatisme van hun traditie –het vasthouden aan bekende sociale structuren, gewoonten, autoriteiten en machtsverhoudingen- herkennen en kritiseren?

MacIntyre vat de capaciteiten die hij onderscheidt samen onder twee namen: retrospectief en prospectief redeneren. De rationele rechtvaardiging van nieuwe overtuigingen, theorieën of methoden geschieden bij MacIntyre altijd in retrospectief: alleen in vergelijking met een oudere overtuiging of methode kan men rationeel verdedigen dat een nieuwe adequater is; ofwel dat er sprake is van epistemische vooruitgang. Door in retrospectief te redeneren kunnen leden van een traditie laten zien waarom een nieuwe overtuiging, methode of ideaal beter is dan een oude. Critici zijn volgens hem dus steeds aan het vergelijken want zij beoordelen in vergelijking met een vroegere benadering óf en in hoeverre een nieuwe theorie de feiten adequater beschrijft dan de oude, en óf en in hoeverre deze nieuwe theorie oplossingen weet te bieden voor problemen waarmee de gemeenschap op grond van oude inzichten geen raad wist. In relatie tot de overtuigingen, theorieën en methodes uit het verleden beoordelen de leden van een traditie of de overtuigingen, teksten, personen en praktijken van een traditie de autoriteit die zij krijgen ook echt verdienen.

Prospectief redeneren is volgens MacIntyre ook onderdeel van iedere traditiegebonden rechtvaardigingstheorie, want leden van een traditie moeten in staat zijn om inventief nieuwe hypothesen en interpretaties te ontwikkelen die de oude vervangen en het onderzoek zo een nieuwe impuls geven om antwoorden te vinden op vragen die met oude methodes niet kunnen worden gevonden.¹⁸⁸ Het is typerend voor tradities dat zij zich ontwikkelen en die ontwikkeling zou ondenkbaar zijn als de geest vast bleef zitten aan de theorieën, instituties of sociale verhoudingen waarmee zij al bekend is. Inventiviteit in het bedenken van alternatieven voor wat er al is maakt kritiek mogelijk en stuwt de ontwikkeling van tradities voort. Prospectief redeneren is dus een vorm van redeneren die ook van de gevestigde traditie weg denkt.

Daarnaast benadrukt MacIntyre ook het belang van een derde capaciteit: de perceptie. Deze is ook in staat om los te komen van het verleden van een traditie, omdat men door perceptie zou

¹⁸⁸ MacIntyre schrijft: 'What responses the inhabitants of a particular community make in the face of such stimuli toward the reformulation of their beliefs or the remaking of their practices or both will depend not only upon what stock of reasons and of questioning and reasoning abilities they already possess but also upon their inventiveness.' (WJWR 355) In *Three rival versions of moral enquiry* spreekt MacIntyre over prospectief redeneren: '(..) this retrospective reasoning justifies the prospective reasoning which made it possible to achieve the new standpoint and not just the new standpoint itself. Prospective reasoning in this kind of case cannot but be dialectical, exploratory, inventive, and provisional, formulating hypotheses as it moves towards a new set of first principles and fundamental conceptions. It is only when these have been successfully achieved that one can move backwards from those first principles to justify what was hitherto tentative, exploratory, and hypothetical.' (TRV 119)

kunnen uitvinden dat de overtuigingen die men tot dan toe binnen de traditie voor waar hield, niet adequaat zijn. Waarheid komt volgens hem binnen tradities via een specifieke structuur tot stand: namelijk, in de relatie van een overtuiging tot de wereld, zoals dat in een correspondentietheorie wordt begrepen. Maar deze ‘overtuiging-wereld relatie’ moet ook in de context van een traditie worden geplaatst; dat wil zeggen dat onderzoekers niet alleen kijken naar de relatie overtuiging-wereld, maar ook naar de verhouding tussen ‘oude overtuigingen’ en ‘de wereld zoals die nu wordt begrepen’. Door te laten zien op wat voor manieren de oude opvattingen falen om de realiteit te beschrijven, en hoe de nieuwe overtuigingen wel passen bij de feiten, kan men laten zien wat ‘waar’ is. In MacIntyre’s traditie-gebonden visie op onderzoek heeft de correspondentietheorie dus niet twee ingrediënten -overtuiging en realiteit- maar drie: de onderzoekers bepalen wat ‘waar’ is door te kijken naar de oude overtuiging, de nieuwe overtuiging én hun ervaring van de realiteit:

‘Between [their, svdb] older beliefs and the world as they now understand it there is a radical discrepancy to be perceived. It is this lack of correspondence, between what the mind then judged and believed and reality as now perceived, classified, and understood, which is ascribed when those earlier judgments and beliefs are called false. The original and most elementary version of the correspondence theory of truth is one in which it is applied retrospectively in the form of a correspondence theory of falsity.’ (WJWR 356)

MacIntyre integreert de correspondentietheorie in een onderzoekstraditie, want wat ‘waarheid’ is komt altijd tot stand in een geschiedenis van overtuigingen. Maar aan de kern van de correspondentietheorie verandert daarmee niets: waarheid vereist namelijk nog steeds een relatie van overeenstemming met de realiteit, en ‘onwaarheid’ bestaat in de discrepantie tussen de overtuiging in de geest en de realiteit, waarbij de overtuiging altijd fout zit. Consistent met de grondgedachte van de correspondentietheorie beweert MacIntyre dat een overtuiging een ‘mind-to-world-direction-of-fit’ heeft.¹⁸⁹ Daarmee geeft MacIntyre aan dat het volgens hem typerend is voor tradities dat kennis hierin afhankelijk is van intersubjectiviteit, maar onverminderd gericht blijft op overeenstemming met de realiteit; dus, op waarheid.

MacIntyre wijst hiermee op de gebondenheid van ‘overtuigingen’ en ‘oordelen’ aan de intersubjectieve geschiedenis van tradities. Zonder geïnitieerd te zijn in een traditie zouden mensen deze overtuigingen en oordelen niet kunnen vormen en ondersteunen met argumenten. Maar tegelijk zijn die overtuigingen en oordelen ook alleen houdbaar als we ze steeds opnieuw kunnen bevestigen in relatie tot de realiteit; ze moeten hun adequaatheid dus bij herhaling bewijzen:

‘The mind is adequate to its objects in so far as the expectations which it frames on the basis of these activities are not liable to disappointment and the remembering which it engages in enables it to return to and recover what it had encountered previously, whether the objects themselves are still present or not. (..) Representation is not as such picturing, but re-presentation. Pictures are only one mode of re-presenting, and their adequacy or inadequacy in functioning as such is always relative to some specific purpose of mind.’ (p.356/357)

¹⁸⁹ Dat drukt hij bijvoorbeeld uit in het volgende citaat: ‘One of the great originating insights of tradition-constituted enquiries is that false beliefs and false judgments represent a failure of the mind, not of its objects. It is mind which stands in need of correction. Those realities which mind encounters reveal themselves as they are, the presented, the manifest, the unhidden. So the most primitive conception of truth is of the manifestness of the objects which represent themselves to mind; and it is when mind fails to re-present that manifestness that falsity, the inadequacy of mind to its objects, appears.’ (WJWR 357)

In dit citaat komt goed naar voren dat MacIntyre de representaties in de geest niet als een stilstaand 'beeld', een 'projectie' of 'blauwdruk' beschouwt van de objectieve wereld. De waarheid van een overtuiging heeft een in de tijd gelokaliseerde dynamiek: MacIntyre schrijft vaak 'representatie' om te benadrukken dat representatie een activiteit is die bij herhaling wordt uitgevoerd in de loop van een historisch proces. In de context van tradities ervaart men van ware oordelen en overtuigingen steeds opnieuw dat ze passen bij de wereld en kan men dus steeds opnieuw concluderen dat ze 'waar' zijn. Hier is herhaling nodig om op de adequaatheid van die oordelen en overtuigingen te kunnen blijven vertrouwen.

Kunnen we op grond hiervan concluderen dat mensen volgens MacIntyre in staat zijn om hun traditie adequaat te kritiseren? MacIntyre onderscheidt verschillende vermogens die mensen moeten ontwikkelen om te kunnen functioneren als een kritische rationele actor in een traditie. Ze moeten incoherenties leren herkennen in de traditie, onbeantwoorde vragen onderscheiden en onopgeloste problemen opmerken. Daarnaast moeten ze ook hun verbeelding en inventiviteit ontwikkelen om antwoorden te bedenken op die vragen, en om nieuwe methodes te ontwerpen die oude vervangen. Ze moeten ook een perceptie ontwikkelen van de realiteit, die hen in staat stelt om dat wat ze in een traditie hebben geleerd te falsifiëren op grond van de feiten. Dit zijn allemaal belangrijke capaciteiten voor een criticus. Maar het blijft soms onduidelijk hoe ze moeten worden ingezet om werkelijk te komen tot een kritiek op de traditie. Welke inconsistenties zijn daarvoor relevant? Welke onopgeloste problemen kunnen niet zonder een oplossing? Zijn we wel in staat tot een perceptie die conflicteert met wat de traditie ons al leert?

Dit zijn allemaal belangrijke vragen. Vooral als we willen weten of de capaciteiten die MacIntyre onderscheidt personen ook voldoende in staat stellen om conservatisme te voorkomen. Immers, iemand die alleen die aspecten van de realiteit waarneemt, die overeenstemt met haar traditie –en die dus voorbij kijkt aan de meeste inconsistenties- zal op basis van zo'n perceptie nooit in staat zijn om de traditie te beoordelen. In het dagelijks leven kunnen we veel voorbeelden daarvan vinden. In onze sociale context is nog steeds de opvatting dominant dat vrouwen vaak kiezen om bij hun kinderen te blijven in plaats van te werken, omdat zij dat zelf graag willen. Mensen die met deze opvatting groot worden zullen overal bevestiging kunnen vinden voor die overtuiging. Niets noodzaakt hen om verder te kijken naar de contexten waarin de keus om thuis te blijven voor vrouwen de aantrekkelijkste is; namelijk, een situatie waarin mannen vaak meer verdienen dan vrouwen, waarin het binnenshuis een enorme strijd kan opleveren om mannen te motiveren om iets in het huishouden te doen of werk op te geven voor de zorg van kinderen, waarin kinderopvang duur is en waarin vrouwen als vanzelfsprekend verwacht worden de grootste verantwoordelijkheid voor hun kinderen te dragen omdat ze zich emotioneel daartoe geroepen voelen.¹⁹⁰ De eis dat een criticus de realiteit bestudeert zegt nog niet welke aspecten van die realiteit aandacht behoeven en laat dus ruimte voor velerlei invullingen.

MacIntyre laat in *Whose justice? Which rationality?* goed zien dat zijn visie op traditie streeft naar zelfstandige oordeelsvorming. Dat staat op gespannen voet met conservatisme, want conservatieve auteurs gaan er vanuit dat zelfstandige denkers de gevestigde orde van de traditie bedreigen. Maar het is nodig om verder na te denken over de juiste cultivering van die capaciteiten, om een duidelijk beeld te kunnen krijgen van de manier waarop ze bijdragen aan

¹⁹⁰ Nooit heb ik het gevoel gehad dat ik in zo'n cultuur woonde. Totdat ik zwanger werd en via allerlei commerciële instellingen, vrienden en familie 'gezellige' boeken en tijdschriften kreeg die mij als zwangere en toekomstige moeder allerlei emoties toedichtten.

het ideaal van een kritische samenleving, en de manier waarop ze juist zorgen voor het behoud van traditionele conventies en structuren. Voor zover MacIntyre de vermogens uitwerkt zou het best *mogelijk* zijn dat een rationele participant aan de traditie bijvoorbeeld vraagstukken aan de orde stelt over de juiste distributie van macht, inkomen en status, wat kan resulteren in een kritische reflectie op de sociaal gevestigde distributiesystemen. Maar dat hoeft helemaal niet zo uit te pakken. Wat ontbreekt in *Whose justice?* is een duidelijke visie op de vraag óf en hóe een criticus zijn vermogens moet ontwikkelen om werkelijk los te komen van de in de traditie overgeleverde denk- en beoordelingsstructuren.

Op grond van *Whose justice? Which rationality?* zou ik dus concluderen dat een traditie zowel conservatief kan worden, als niet conservatief. MacIntyre's visie op morele rechtvaardiging is wat dat betreft open. Maar als we kijken naar MacIntyre's visie op moreel onderwijs dan wordt de situatie anders. Zijn visie op onderwijs is echt conservatief. In zijn beschouwingen op moreel onderwijs zou hij kunnen uitwerken hoe de vermogens die hij onderscheidt idealiter zouden moeten functioneren in een onafhankelijke rationele criticus. Maar juist die vermogens die een zelfstandige criticus nodig heeft laat hij achterwege in zijn uiteenzetting. Wat overblijft is een beeld van een volgzaam individu, die vooral thuis lijkt in een conservatieve samenleving. In relatie tot MacIntyre's visie op onderwijs kunnen we echt een neiging van zijn werk in de richting van conservatisme waarnemen.

c. MacIntyre's visie op moreel onderwijs

MacIntyre's weerwoord tegen het conservatisme berust in belangrijke mate op de connectie die hij legt tussen de traditie en de rede. De traditie is de plaats waar de vermogens tot zelfstandig redeneren tot ontwikkeling komen en is dus de voorwaarde voor rationaliteit, in plaats van haar vijand. Maar om beter zicht te krijgen op de manier waarop de traditie en de rede volgens MacIntyre samenhangen, is het ook zinvol om te vragen naar de capaciteiten die kinderen moeten ontwikkelen om als zelfstandige rationele actoren in een traditie te kunnen functioneren, onafhankelijk van leerkrachten.

Hoe MacIntyre hierover denkt komt in verschillende werken naar voren, maar het meest duidelijk in *Three rival versions of moral enquiry* waar hij focust op de traditie als onderzoeksgemeenschap. Net zoals de traditie als geheel verschillende ontwikkelingsstadia heeft, hebben de leden van de traditie dat ook: sommigen hebben de status verworven die hoort bij ervaren of zelfs excellente onderzoekers, anderen zijn leerlingen die het vak nog moeten leren. Door te kijken naar de relaties die de diverse leden van de traditie volgens MacIntyre tot elkaar behoren te hebben, en de eigenschappen die hij aanprijst om dat type relatie te creëren (of in stand te houden) kunnen we beter zicht krijgen op de vraag óf en in hoeverre autoriteit in een traditie de ontwikkeling van de rede begrenst. Aan de hand daarvan kunnen we een visie krijgen op de vraag of en in welke mate een traditie vooral gehoorzaamheid eist aan reeds gerespecteerde beoordelingsstandaarden, instellingen en personen, of dat zij ook een kritische houding cultiveert.

MacIntyre aanvaardt in *Three rival versions* een Thomistische benadering van het morele onderzoek. In eerdere werken -zoals *After virtue*- noemde hij deze 'Aristotelisch'. Maar in beide werken verwijst hij niet zozeer naar een auteur, maar naar een traditie, die volgens hem begon met Socrates en eindigde met Aquino, en die moreel onderzoek beschouwde als een geïntegreerd onderdeel van het dagelijks leven. De vraag die in het morele onderzoek van deze auteurs steeds centraal heeft gestaan luidt als volgt:

'Moral enquiry, as understood by Socrates, by Aquinas, and by those who took their place in the movement to Aquinas from Socrates, (...) aspires to answer the question 'What is the good and best, both for human beings in general and for this specific kind of human being in these particular circumstances here and now?' both theoretically and practically.' (TRVE 63)

Het gaat in de traditie dus om de beantwoording van de vraag wat goed leven is voor de mens in het algemeen, en voor specifieke individuen. Deze vraag probeert iedere onderzoeker opnieuw te beantwoorden, maar daarbij maakt zij gebruik, en bouwt zij voort op de inzichten van voorgaande generaties.¹⁹¹

In *Three rival versions of moral enquiry* focust MacIntyre op de sociale praktijken die de traditie belichamen. Het morele onderzoek krijgt ook in deze praktijken gestalte. Maar hoewel MacIntyre in *After virtue* over praktijken spreekt, gebruikt hij in *Three rival versions* het woord 'craft' -ambacht- waarmee hij meer nadruk legt op zijn opvatting dat leren redeneren niet persé cognitief hoeft te zijn, of plaatsvindt op een school of universiteit die meestal op cognitieve kennis is gericht, maar zich ook in een context kan voltrekken waarin mensen leren hoe zij iets moeten doen of maken.¹⁹² Leerlingen in een ambacht worden geïnstrueerd door ervaren praktijkdeelnemers, wat niet altijd onderwijzers zijn met theoretische kennis zoals we die op scholen en universiteiten tegenkomen. Maar het kúnnen wel theoretische docenten zijn.

Leerlingen die aan een praktijk beginnen kennen de beoordelingsmaatstaven nog niet die daarin gelden. Deze leren zij kennen door eraan deel te nemen, en te zien hoe hun prestaties worden gewaardeerd. In de eerste fasen zijn zij dus overgeleverd aan de instructies van hun leermeesters, zonder dat zij zelf in staat zijn om te beoordelen of dat wat zij leren 'goed' is en 'het leren waard'. Zij moeten er blind op vertrouwen dat de leraar hen de dingen leert die zij nodig hebben en zich aan het leerproces onderwerpen. Alleen als zij dat doen kunnen zij zich tot een zelfstandige oordelaar ontwikkelen.

Volgens MacIntyre veroorzaakt deze eerste fase in het leren een 'schijnbare paradox'. Deze paradox komt volgens MacIntyre voor het eerst naar voren in de *Meno* van Plato. In deze dialoog laat Plato zien dat een leerling aan het begin van een leerproces al bepaalde conclusies moet hebben getrokken om het soort persoon te worden dat in staat is om door zelfstandig onderzoek tot goede conclusies te komen.¹⁹³ Plato lost deze paradox op door te verwijzen naar een innerlijke kennisbron. Door ons karakter te trainen kunnen we ons toegang verschaffen tot die bron, en ware kennis vergaren over de eeuwige en universele Ideeën. De *herordering* van het zelf die leerlingen zelf niet kunnen beredeneren, maar waarvan zij de betekenis pas leren kennen nádat ze deze hebben ondergaan, maakt het mogelijk om de kennis te verwerven waarop het hele leerproces is gericht.

MacIntyre is het als Aristotelisch denker niet eens met Plato's oplossing van de paradox. Hij zoekt de oplossing in navolging van Aristoteles in een visie op onderwijs, zoals hij in het volgende citaat ook uitdrukt:

¹⁹¹Zoals al eerder is opgemerkt is de visie op onderzoek als onderdeel van een traditie niet Aristotelisch: Aristoteles beschouwde zijn eigen werk als 'dichter bij de waarheid'dan dat van zijn voorgangers, en oordeelde dat het zijn voorgangers overbodig maakte. In *After virtue* erkent MacIntyre ook al dat de localisering van het morele onderzoek in een traditie erg on-Aristotelisch is. Hij schrijft hier over Aristoteles: 'I want to regard him not just as an individual theorist, but as the representative of a long tradition, as someone who articulates what a number of predecessors and successors also articulate with varying degrees of succes. And to treat Aristotle as part of a tradition, is a very unAristotelian thing to do.'(AV 146)

¹⁹² TRV 64/65

¹⁹³ In MacIntyre's woorden luidt deze paradox als volgt: "(..) we are threatened by an apparent paradox in the understanding of moral enquiry as a type of craft: only insofar as we have already arrived at certain conclusions are we able to become the sort of person able to engage in such enquiry so as to reach sound conclusions.'(TRV 63)

‘How is this threat of paradox (..) to be circumvented, dissolved, or otherwise met? The answer is in part that suggested by the *Meno*: unless we already have within ourselves the potentiality for moving towards and achieving the relevant theoretical and practical conclusions we shall be unable to learn. But we need a teacher to enable us to actualize that potentiality, and we shall have to learn from that teacher and initially accept on the basis of his or her authority within the community of a craft precisely what moral habits it is which we must cultivate and acquire if we are to become effective self-moved participants in such enquiry. Hence there emerges a conception of rational teaching authority internal to the practice of the craft of moral enquiry (..)’(TRV 63)

Ieder mens heeft volgens MacIntyre de hulp en instructie van anderen nodig om zelfstandig rationeel te leren denken. Met de paradox van het leren laat hij de nogal hulpeloze situatie zien waarin de leerling verkeert, die nog tot een zelfstandige rationele actor moet uitgroeien. Later in *Dependent rational animals* benadrukt hij nog eens de ‘afhankelijkheid’ en ‘kwetsbaarheid’ van ieder mens die nog in praktijken moet worden geïnstrueerd. Die afhankelijkheid is zo totaal omdat een leerling zich moet onderwerpen aan het onderwijs van een leraar, zonder dat zij zelf kan beoordelen of die leraar goed onderwijs biedt; haar oordeelsvermogen kan namelijk alleen in die onderwijssituatie tot ontwikkeling komen.

De instructie van leraren heeft twee kanten, die nauw met elkaar zijn verbonden. Om te beginnen moet een leerling zich natuurlijk kennis eigen maken en rationeel leren oordelen, volgens de standaarden die in die traditie gangbaar zijn. Dat betekent dat haar oordelen door de leraar moeten worden gecorrigeerd, en dat zij langzamerhand haar eigen prestaties zal leren beoordelen in het licht van de traditie als geheel, maar ook de prestaties van anderen zal leren op hun waarde te schatten. Samen met deze beoordelingsstandaarden leert de leerling ook wie in de traditie lof en prijzen toekomt en wie niet.

Maar naast deze rationele lessen moeten beginnende praktijkdeelnemers een bepaald soort persoon worden, om moreel onderzoek te kunnen doen.¹⁹⁴ Morele onderzoekers moeten eigenschappen ontwikkelen. Hun natuurlijke verlangens zijn ongericht en ongedisciplineerd, en die moet een persoon leren intomen en leiden. Leerlingen ondergaan daarmee een soort ‘herordening’ van het eigen karakter, waarbij zij eigenschappen aanleren die nodig zijn om in de praktijk als leerling te kunnen functioneren. Het hele karakter van leerlingen ondergaat dus een hervormingsproces in de eerste fasen van het leerproces, waarbij zij de gewoonten verwerven die nodig zijn om in de praktijk als leerling te kunnen functioneren. Deze eigenschappen die zij leren zijn de deugden.¹⁹⁵

De deugden die een praktijkdeelnemer volgens MacIntyre in elk geval nodig heeft zijn eerlijkheid, rechtvaardigheid en moed. Dit herhaalt hij op verschillende plaatsen in zijn werk.¹⁹⁶ In *After virtue* heeft MacIntyre het belang van deze deugden bijvoorbeeld ook al genoemd. Ook daar was zijn uitleg van de inhoud van deze deugden summier. Eerlijkheid is nodig om de onvolkomenheden in het eigen karakter en de eigen prestaties te kunnen inzien, als een leraar daarop wijst. Maar eerlijkheid is ook de basis voor vertrouwen zonder welke geen enkele

¹⁹⁴ MacIntyre schrijft: ‘(..) the enquirer has to learn how to make him or herself into a particular kind of person if he or she is to move towards a knowledge of the truth about his or her good and about the human good. What transformation is required? It is that which is involved in a craft, the craft in this case of moral enquiry.’(TRV 61)

¹⁹⁵ MacIntyre schrijft: ‘(..) the apprentice learns what it is about him or herself that needs to be transformed, that is, what vices need to be eradicated, what intellectual and moral virtues need to be cultivated.’(TRV 62)

¹⁹⁶ Vergelijk TRV 62 en AV 191-193

praktijkrelatie standhoudt. In een onderwijsrelatie lijkt deze specifiek belang te hebben, vooral voor de leerling: leerlingen moeten hun verlangens en inzichten onderwerpen aan de instructies van een leerkracht, zonder dat ze zelf de kwaliteit van het onderwijs kunnen beoordelen.

Dit is de eerste deugd die bij de praktijk hoort. Maar daarnaast is rechtvaardigheid onmisbaar. Een leraar moet de prestaties van een leerling bijvoorbeeld rechtvaardig beoordelen; dat wil zeggen dat hij of zij hun verdienste moet vaststellen aan de hand van onpersoonlijke standaarden, en niet op grond van persoonlijke voorkeuren voor de ene leerling boven de andere. Leerlingen moeten ook rechtvaardig leren beoordelen wie welke beloning toekomt in de praktijk. Ze moeten dus de kwaliteit van hun eigen prestaties leren onderscheiden van een werkelijk excellente prestatie.

Tot slot vereist een bloeiende praktijk moed van zowel leraren als leerlingen. Dit is een noodzakelijke kwaliteit voor ervaren praktijkdeelnemers zoals leraren omdat een praktijk niet alleen kan voortbestaan als individuen eraan zijn gecommitteerd; zij moeten ook bereid zijn om risico's te nemen. Wat betekent het dan om een risico te nemen? MacIntyre legt dit niet uit. Hij schrijft alleen dat het voortbestaan van een praktijk kan vereisen dat deelnemers het eigen welzijn op het spel zetten, maar hij expliciteert niet aan wat voor soort situaties hij dan denkt. Voor leerlingen zou het kunnen betekenen dat zij hun leerproces voortzetten, zelfs als dat op een bepaald moment moeilijk is omdat zij bijvoorbeeld scherpe kritiek te verduren krijgen en het aantrekkelijker lijkt om uit de praktijk te stappen. Het zou ook kunnen betekenen dat leerlingen moed moeten hebben om onopgeloste vragen of inconsistenties die zij ontdekken in de praktijk aan de kaak te stellen. Er is immers moed voor nodig om de grenzen van de kennis van een leraar, die men tot dan toe blindelings vertrouwde, ter discussie te stellen. Maar MacIntyre geeft deze uitleg zelf niet als hij 'moed' als centrale eigenschap van de onderwijspraktijk noemt.

MacIntyre licht deze deugden te weinig toe om een beeld te krijgen van de wijze waarop ze bijdragen aan een kritisch bewustzijn, en aan zelfstandig oordelaarschap. Het is opmerkelijk dat MacIntyre in relatie tot de onderwijspraktijk vooral de totale onderwerping van de leerling aan de standaarden van de praktijk benadrukt, zoals dat bijvoorbeeld naar voren komt in het volgende citaat uit *After virtue*:

'To enter into a practice is to accept the authority of [the practice's evaluative] standards and the inadequacy of my own performance as judged by them. It is to subject my own attitudes, choices, preferences and tastes to the standards which currently and partially define the practice.' (AV 190)

Hoewel MacIntyre in al zijn werken benadrukt dat onderzoekers in staat moeten zijn om kritiek te leveren op de traditie, schetst hij vooral een beeld van leerlingen die zich moeten onderwerpen aan de leraar. Ook in *Dependent rational animals* kijkt hij vooral naar de deugden die nodig zijn om afhankelijkheid van ouders en leraren te erkennen. Hij breidt de catalogus van deugden dan verder uit. Zo benadrukt hij dat ouders in staat moeten zijn tot onvoorwaardelijke liefde, en dat onderwijzers naast eerlijkheid, rechtvaardigheid en moed ook gebaat zijn bij geduld, humor, matigheid (bij het doceren van een werk-discipline) en goede wil.¹⁹⁷ Maar deze deugden zijn niet deugden die nodig zijn om kritisch te kunnen zijn: ze zijn nodig om een leerling te leren zich te conformeren naar de standaarden van de praktijk, en daarin adequaat te functioneren.

¹⁹⁷ DRA 92

Slechts in één passage spreekt MacIntyre over de obstakels die een kind of een leerling kan tegenkomen als zij probeert onafhankelijk te worden. Die passage staat aan het begin van hoofdstuk acht van *Dependent rational animals*, waar hij vraagt hoe de deugden de ontwikkeling tot zelfstandig rationeel actorschap mogelijk maken. In die passage merkt hij op dat een leerproces bijna altijd imperfect is, juist omdat leraren of ouders het moeilijk vinden om een kind te leren zich los te maken en werkelijk ‘zelfstandig’ als onderzoeker te functioneren. Dit zelfstandig-worden veroorzaakt een tegenstrijdigheid in het leerproces, want het grootste deel van het leren bestaat uit het voldoen aan de standaarden die ouders en leraren aan een kind stellen. Een kind leert dus haar leerkrachten te behagen door die standaarden op te volgen. Maar om een onafhankelijke actor te worden moet het kind juist leren om dat in sommige omstandigheden niet te doen, namelijk als een adequate visie op het goede leven dat vereist.¹⁹⁸ Dit is volgens MacIntyre extreem moeilijk om een ander te leren. Het is voor hem een reden om te veronderstellen dat ouders en andere leraren ‘imperfecte’ onderwijzers zijn, juist omdat ze een kind zo moeilijk zoiets tegenstrijdigs kunnen bijbrengen.

In deze context benadrukt MacIntyre ook dat een kind een capaciteit moet ontwikkelen om conflicten aan te gaan. Deze conflicten vergen een specifieke kundigheid, want ze moeten niet destructief zijn voor anderen en niet voor jezelf, maar een persoon wel tot onafhankelijkheid in staat stellen.¹⁹⁹ Maar hoe deze vaardigheid in elkaar zit, en welke deugden nodig zijn om conflicten te hebben zonder dat ze destructief zijn (en waarom mogen ze eigenlijk niet destructief zijn?) legt MacIntyre niet uit. Hij lijkt het niet alleen moeilijk te vinden om deze deugden te doceren in een onderwijspraktijk, maar ook om te beschrijven wat ze inhouden. Feit is dat hij in *Dependent rational animals* –net als in zijn andere boeken– minder geïnteresseerd is in de deugden die mensen in staat stellen om onafhankelijk te zijn, dan in de deugden die nodig zijn om juist afhankelijkheid te erkennen.

Dit roept naar mijn idee wel vragen op. In de vorige sub-paragraaf heb ik laten zien dat er volgens MacIntyre pas echt sprake is van een traditie, als de participanten in staat zijn om kritisch te reflecteren op het overgeleverde gedachtegoed. In een traditie moet ruimte zijn voor een kritisch gesprek, en het is ook de bedoeling dat de participanten aan een traditie de kritiek serieus nemen, en ernaar streven om de wetten, regels, overtuigingen, omgangsvormen en conventies die hun praktijken bepalen bij te stellen aan de hand van adequate kritiek. Maar MacIntyre’s visie op onderwijs laat niet zien wát voor capaciteiten daarvoor nodig zijn, en hoe men die moet vormen. Dat is een groot gemis. Doordat MacIntyre alleen benadrukt welke eigenschappen een persoon in staat stellen zich door een leraar te laten leiden, ontstaat de indruk dat het helemaal niet de bedoeling is dat de leerling zich ontwikkelt tot iemand die zijn docenten en opvoeders uiteindelijk vaarwel zegt en zelfstandig kan functioneren, óók als dat betekent dat de mensen waar men vroeger van afhankelijk was gekritiseerd zullen worden. Het lijkt dan alsof MacIntyre zijn eigen bewering dat onderzoekers juist wel kritisch moeten zijn teniet doet, en in feite streeft naar een uiterst conservatieve traditie.

¹⁹⁸ ‘(..) what those adults have to teach the child, if the child is indeed to become an independent practical reasoner, is that it will please them, not by acting so as to please them, but by acting so as to achieve what is good and best, whether this pleases them or not. All adults find it difficult and some find it impossible to teach this.’ (DRA 84)

¹⁹⁹ ‘How to engage in conflict, so that one is destructive neither to oneself nor to others, is another skill that has to be learned early and it too is generally learned imperfectly. We are therefore never completely weaned from either the attachments or the antagonisms characteristic of early childhood, nor is it perhaps desirable that we should be.’ (DRA 84)

Slotbeschouwing

De vraag was of de traditiegebonden visie op ethiek die MacIntyre verdedigt is gedoemd tot conservatisme. Het antwoord daarop is: nee. Ik heb laten zien dat MacIntyre's ethiek verschilt van de benadering van conservatieve auteurs doordat hij (1) het pessimistische mensbeeld van de conservatieve filosofie verwerpt, (2) kritiek –óók op gevestigde autoriteiten– als een vitaal onderdeel van de traditie beschouwt, zonder welke de traditie niet eens de titel 'traditie' verdient, en (3) zelfstandig denken behandelt als de belangrijkste verworvenheid van leden van een traditie waartoe de traditie kan stimuleren. Conservatisme is dus geen essentiële eigenschap van MacIntyre's traditiegebonden ethiek. Maar het blijft wel een valkuil voor de ontwikkeling van zowel tradities als personen, omdat de uitoefening van de capaciteiten die een criticus nodig heeft nog niet garandeert dat deze goed worden toegepast; dat wil zeggen, voldoende kritisch tegenover de traditie zoals die tot nu toe is ontwikkeld. Het gevolg is dat de ontwikkeling van de traditie kan vertragen of stagneren; ze kan zelfs terugvallen in de eerste ontwikkelingsfase, waarin wordt gewerkt met 'gegevenheden', zonder deze kritisch te bekijken of te proberen deze te verbeteren.

De neiging tot conservatisme ligt aan alle kanten op de loer. Mensen kunnen conservatief worden als zij kritiek ervaren als een bedreiging van de harmonie in hun persoonlijke of sociale leven; zij worden dan gesloten, star en vijandig tegenover iedereen die iets anders beweert dan de sociale orde volgens hen vereist. Met zo'n defensieve houding zullen zij niet in staat zijn om op te merken dat hun eigen traditie is gebaseerd op, en gevormd is door, sociale verhoudingen die bepaalde mensen systematisch uitsluiten. Zij zullen bestaande machtsverhoudingen continueren zonder deze te bevragen. Er kunnen ook andere motivaties aan de neiging tot conservatisme ten grondslag liggen. Gemakzucht of luiheid kan bijvoorbeeld tot conservatisme leiden, want het kost minder moeite om de traditie onveranderd te continueren, dan haar steeds weer te bevragen en bij te stellen. Of eenvoudigweg: onwetendheid. Mensen die weinig weten over de levens die andere mensen in andere gelederen van de samenleving leven, zullen ook vaak de informatie missen die nodig is om de nadelige kanten van hun traditie te kunnen zien. Men ontbreekt de empirische kennis om een kritisch oordeel te kunnen vellen.

In dit hoofdstuk heb ik betoogd dat conservatisme geen noodzakelijk effect is van de traditiegebonden benadering van MacIntyre. Een van de verdiensten van MacIntyre's benadering, is dat zijn visie op de ontwikkelingsstadia van tradities uitnodigt tot een reflectie op de manier waarop de traditie is georganiseerd en de wijze waarop de ontwikkeling van een zelfstandig oordeelsvermogen daarin wordt gestimuleerd of juist belemmerd. Zijn visie op de ontwikkelingsstadia van tradities maakt het mogelijk om conservatisme als een risico te zien die de ontwikkeling van personen en van de traditie als geheel bedreigt, en die je moet zien te voorkomen.

Dat dit een moeilijk streven is, blijkt ook uit MacIntyre's eigen werk. In kritisch debat met Susan Moller Okin heb ik laten zien dat MacIntyre onvoldoende de consequenties heeft doordacht van zijn verwerping van de Aristotelische metafysica voor zijn visie op de queeste naar het goede leven. Hierdoor is hij in staat om sociale distributiesystemen van macht, inkomen en status te conserveren, waar hij eigenlijk reden zou hebben om die te herzien. Ik heb ook laten zien dat de rationele capaciteiten die hij toeschrijft aan goed ontwikkelde zelfstandige leden van een traditie te weinig zijn uitgewerkt, waardoor onduidelijk is óf en hoe ze bijdragen aan een niet-conservatieve traditie. Ook heb ik laten zien dat MacIntyre's visie op moreel onderwijs niet helpt om verder gestalte te geven aan deze capaciteiten, of door een visie op de deugden een duidelijker te krijgen hoe een kritische actor ermee omgaat. De uitleg die hij aan die deugden geeft wekt een portret tot leven van een volger van een traditie, niet van een kritische participant aan de traditie.

Hoe zou je conservatisme kunnen voorkomen? In elk geval zou het helpen om na te denken over de capaciteiten die een persoon nodig heeft om een zelfstandig kritisch denker te worden. Dat wil ik in de komende hoofdstukken doen door aan te sluiten bij aspecten van MacIntyre's theorie, maar ze ook verder te ontwikkelen dan MacIntyre doet. Daarmee probeer ik ook een visie te geven op de capaciteiten die een traditie als geheel zou moeten helpen ontplooiën.

Om te beginnen zou ik MacIntyre's realisme willen exploreren, en willen onderzoeken of dit mogelijkheden biedt voor 'vormende ervaringen'; dat wil zeggen, ervaringen die ervoor kunnen zorgen dat een actor de wereld 'anders' gaat zien dan hij tot dan toe gewoon was. MacIntyre verdedigt weliswaar de opvatting dat binnen een traditie ook kennis wordt ontwikkeld over de realiteit, maar hij werkt verder niet precies uit hoe die relatie geest-wereld in een traditie moet worden voorgesteld, en óf de wereld aanleiding kan geven om de traditie te herzien. In hoofdstuk zeven wil ik MacIntyre's opvattingen op dit punt verder expliciteren, maar ook aanvullen met behulp van inzichten van John McDowell die hierover verder heeft nagedacht dan MacIntyre. Ook zal ik gebruik maken van werk van Martha Nussbaum, die heeft beschreven hoe een ervaringen de veronderstellingen die men tot dan toe voor waar hield op losse schroeven kan zetten. De centrale vraag is hier: kunnen onze ervaringen noodzaken om de traditie te herzien?

Daarnaast zou ik ook een andere mogelijkheid willen exploreren om MacIntyre's visie op kritiek nog vitaler te maken. Zoals al eerder in dit proefschrift is opgemerkt, is een traditie bij MacIntyre tamelijk homogeen van samenstelling. Zo'n homogene gemeenschap verkleint ook de kans op een confrontatie met conflicterende meningen, methodes en theorieën, en is er dus minder aanleiding om een kritiek te formuleren. Hoewel MacIntyre's benadering open staat voor kritiek, en het belang ervan benadrukt, zou dit er in praktijk toe kunnen leiden dat de participanten aan een traditie vasthouden aan de gebruiken en overtuigingen waarmee zij door hun opvoeding en training vertrouwd zijn geraakt, omdat ze eenvoudigweg niet weten dat er alternatieven zijn. In hoofdstuk acht wil ik argumenteren dat omgaan met mensen met verschillende opinies juist een belangrijke capaciteit is die leden van een traditie moeten ontwikkelen; ook als die opinies in eerste instantie onbegrijpelijk lijken of onzinnig. Omgaan met verschil maakt de ontwikkeling van een traditie dynamischer en de bronnen voor kritiek en verbetering rijker. Voor dat pleidooi maak ik gebruik van de laatste hoofdstukken van Sabina Lovibond's *Ethical formation*, die daar onderzoekt in hoeverre een traditiegebonden benadering plaats kan maken voor deviant gedrag en afwijkende opinies.

Tot slot zal ik in hoofdstuk negen ingaan op de deugden die een criticus moet verwerven. Dit hoofdstuk sluit direct aan op MacIntyre's visie op moreel onderwijs, die ik in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk heb behandeld. Hoewel MacIntyre in al zijn boeken benadrukt dat kritiek en conflict van cruciaal belang zijn in een traditie, laat hij in zijn visie op moreel onderwijs niet zien welke capaciteiten daarvoor nodig zijn. Een persoon die opgevoed wordt op de manier die MacIntyre voorstaat, zal daarom een grote neiging hebben om in te stemmen met de opvattingen van haar leermeesters, en niet om die te kritiseren. Dit zorgt naar mijn mening voor een conservatieve tendens in MacIntyre's benadering. Een manier waarop zijn visie minder conservatief zou kunnen worden ligt dus in een meer uitgebreide reflectie op de deugden die juist een criticus nodig heeft, die werkt vanuit een traditie, maar die ook zelfstandig nadenkt en in staat is om te gaan met conflict. In hoofdstuk negen zal ik een lijst met deugden presenteren en beargumenteren die een criticus naar mijn mening nodig heeft. Ik bouw daarbij voort op het werk van Michael Walzer, Martha Nussbaum en Sabina Lovibond. Ik werk ook een paar deugden verder uit die MacIntyre zelf noemt, en laat zien hoe ze kritisch kunnen zijn.

Hoofdstuk 7

Morele perceptie voorbij de traditie

Critici zijn in staat om de traditie te corrigeren aan de hand van hun eigen ervaringen van de realiteit. Een adequaat vermogen om de realiteit waar te nemen is een heel belangrijke capaciteit die een criticus van de traditie moet hebben. Andere vermogens die belangrijk zijn voor een criticus, zoals de capaciteit om inconsistenties of problemen te herkennen, functioneren vaak in combinatie met een adequate perceptie. Inconsistenties kan men bijvoorbeeld opmerken door analytisch te reflecteren op de conflicten tussen verschillende principes die in een traditie worden aanvaard, maar komen ook vaak naar voren door de ervaring dat de toepassing niet past bij het principe, of dat het principe in verschillende contexten anders wordt toegepast. Om te beoordelen óf er sprake is van een inconsistentie is er dus een adequate perceptie nodig van de empirische realiteit van de huidige praktisering van de traditie.

Ook om problemen of leemtes in de traditie te herkennen speelt de perceptie een belangrijke rol. Onopgeloste problemen moeten immers eerst worden opgemerkt. Om de relevantie van onderzoek naar de oorzaken en de remedie voor klimaatverandering te kunnen begrijpen, moet eerst worden waargenomen dát het klimaat verandert; om een remedie voor aids te kunnen bieden, moet eerst worden gezien en erkend dat veel mensen er ziek van worden en eraan sterven; om de bio-industrie af te kunnen keuren moet eerst worden waargenomen dat dit ongezond is voor zowel dieren als mensen. Om te weten te komen waar de hiaten zitten in een traditie is de morele perceptie dus een cruciale capaciteit.

Maar in een traditiegebonden ethiek is het de vraag hoe kritisch de rol van de morele perceptie kan zijn. Zo'n benadering gaat er immers vanuit dat mensen binnen een historisch gevormde samenleving worden gevormd. Wat leden van deze traditie beschouwen als relevante problemen en leemtes die hun aandacht verdienen, is dus afhankelijk van het interpretatiekader dat zij in hun sociale context hebben geleerd. Zijn zij dan wel in staat om aspecten van de wereld waar te nemen die met dat interpretatiekader conflicteren, en die dus om een revisie vragen van dat interpretatiekader zelf?

In dit hoofdstuk wil ik het over die vraag hebben. Ik pak hiermee een thema op dat ik bij MacIntyre al ben tegengekomen. In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien dat de correspondentietheorie bij hem een belangrijke rol speelt, en die is ondenkbaar zonder perceptie. Hij plaatst deze correspondentietheorie in de context van een traditie door te laten zien dat onderzoekers altijd laten zien dat een nieuwe overtuiging de realiteit beter beschrijft dan haar historische voorganger. Maar hij laat niet zien hoe een perceptie zou kunnen leiden tot een correctie van de traditie, en wat voor vaardigheid er nodig is om tot zo'n corrigerende perceptie te komen. Ook gaat hij niet in op het specifiek ethische belang van deze capaciteit, doordat hij in *Whose justice? Which rationality?* – waar hij dit vermogen introduceert – afwisselend over wetenschap en ethiek spreekt. Hierdoor blijven vragen omtrent de mogelijke verschillen tussen wetenschappelijke en morele percepties buiten beschouwing.

Om beter zicht te krijgen op wát de morele perceptie kan inhouden in de ethiek; en hoe zij functioneert als zij voorbij de grenzen van de traditie kijkt en die traditie ook kan corrigeren, maak ik gebruik van het werk van twee auteurs. Om te beginnen zal ik met behulp van John McDowell's *Mind and world* uiteen zetten hoe het kan dat we dingen waarnemen die conflicteren met de betekenissen die de traditie ons leert, en hoe we ons een specifiek ethische perceptie zouden kunnen voorstellen. De wereld wordt immers meestal opgevat als een geheel van neutrale feiten; hoe zou die wereld ons iets kunnen leren over moraal, dat voorbij gaat aan wat we binnen de traditie geleerd hebben te zien? McDowell geeft een antwoord op die vraag

dat naar mijn mening goed past bij MacIntyre's traditiegebonden benadering en dat zijn morele realisme op een niet-metafysische manier invulling geeft.

Bij McDowell is perceptie een kunde, die cultivering vereist. Zijn benadering laat goed zien dat de perceptie van moreel relevante kenmerken van de realiteit een observator niet zomaar toevalt, maar een training van zijn karakter vereist; ofwel deugden. Dit roept natuurlijk vragen op. Immers, deugdzaamheid heeft in de beschrijvingen van MacIntyre al snel een wat dociel karakter, waardoor we van de percepties van deugdzame mensen niet snel een kritiek verwachten op de gewoonten van de traditie. Maar misschien ligt dat aan MacIntyre, en niet aan de deugden. De vraag is dus óf deugdzame mensen, wier deugdzaam karakter door een intensieve sociale training gestalte heeft gekregen, in staat zijn om zich te laten verrassen door kenmerken van de realiteit die met de traditie conflicteren. Deze vraag wil ik onderzoeken met behulp van een visie op 'vormende ervaringen', een term die ik ontleen aan Michael DePaul en die ik zal uitwerken met behulp van Martha Nussbaum.

1. Een deugdzaam morele perceptie volgens John McDowell

a. Alasdair MacIntyre en John McDowell

Het ligt misschien niet voor iedere lezer voor de hand dat ik een leemte in MacIntyre's ethiek probeer op te vullen met elementen uit McDowell's werk. McDowell is vooral een metaethicus, die analytisch en zorgvuldig schrijft over morele epistemologie en ontologie; MacIntyre staat bekend als 'communitarist' die vooral een inhoudelijke kritiek formuleert op hedendaagse liberale democratieën. Hoewel Aristoteles' ethiek in het werk van beide auteurs een voorname rol speelt, wordt McDowell daarnaast ook geïnspireerd door Ludwig Wittgenstein en Immanuel Kant; terwijl MacIntyre bijna nooit spreekt over Wittgenstein en rondit vijandig staat tegenover Kant. Andersom gaat McDowell nergens in op Thomas van Aquino of Augustinus. Beide auteurs hebben dus gedeeltelijk verschillende inspiratiebronnen, en worden gestuurd door heel verschillende interesses. Kan ik een leemte in MacIntyre's werk dan zómaar aanvullen met een visie van McDowell, zonder dat dit rare hiaten in het verhaal oplevert?

Verschillende auteurs vinden het niet zo vreemd om beide met elkaar te combineren. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het artikel van Soran Reader 'New directions in ethics: naturalisms, reasons and virtue', waarin zowel MacIntyre als McDowell worden opgevoerd als vertegenwoordigers van een nieuwe naturalistische stroming in de ethiek. MacIntyre en McDowell zijn niet de enige die zij tot die stroming rekent: ook Sabina Lovibond, Philippa Foot en Martha Nussbaum horen erbij;²⁰⁰ Sabina Lovibond besteedt in *Ethical formation* de meeste aandacht aan haar verwantschap met McDowell, maar stelt ook op veel plekken dat er veel overeenkomsten zijn met de ethiek van MacIntyre.²⁰¹

Het zou te ver voeren om hier alle verschillen en overeenkomsten tussen de werken van deze auteurs te noemen. Ik zal me dus beperken tot een paar hoofdkenmerken, die relevant zijn voor dit hoofdstuk. Al deze auteurs verdedigen een vorm van non-reductief naturalisme; dat wil zeggen dat moraal volgens hen over de natuur gaat, maar die vatten zij niet op als het geheel van neutrale feiten die de natuurwetenschappen bestuderen. Er is volgens hen sprake

²⁰⁰ Soran Reader noemt nog veel meer auteurs, waaronder ook Thomas Scanlon en Joseph Raz, die volgens haar verwantschap hebben met McDowell's type naturalisme. De kantianen Onora O'Neill, Christine Korsgaard en Barbara Herman noemt zij in dit artikel ook, maar die vertegenwoordigen volgens haar een soort 'supernaturalisme'; namelijk, de opvatting dat de moraal door iets 'bovennatuurlijks' in de natuur gelegd wordt. Zie p. 346, Soran Reader, 2000. Ik beperk me hier tot de auteurs die ik zelf ook gebruik.

²⁰¹ Zie bijvoorbeeld p. 9/10 of p. 150, Lovibond, 2002

van een morele realiteit. Daarnaast verdedigen ze allemaal een ‘explanatory approach’; dat wil zeggen, een benadering die moraliteit als een fenomeen aanvaardt en uiteen zet wát het is en hoe het functioneert, zonder het geheel van de moraal ook te willen rechtvaardigen.²⁰² Ze spreken dus vanuit een positie het morele leven, tot andere deelnemers aan dat leven, maar proberen nooit een absolute fundering van moraal te geven.

Om de connectie tussen MacIntyre en McDowell helder te krijgen is het goed om in te gaan op Readers classificatie van auteurs onder het kopje ‘naturalisten van de eerste natuur’ en ‘naturalisten van de tweede natuur’. De eerste natuur naturalisten beginnen op de manier van Aristoteles en beschrijven het leven van zowel mensen als andere organismen zoals dieren en planten en laten daarin naar voren komen dat (1) er normen aanwezig zijn in het leven van alle organismen en (2) dat de normen die we in het leven van mensen tegenkomen een soort verdere uitbreiding zijn van wat we bij verschillende diersoorten zien. Philippa Foot verdedigt bijvoorbeeld zo’n visie in *Natural goodness* en MacIntyre in *Dependent rational animals*. Soran Reader noemt deze auteurs ‘naturalisten van de eerste natuur’; de moraal komt bij hen naar voren in een reflectie op het leven van mensen en dieren, waarbij het verschil tussen mens en dier altijd in termen van gradaties wordt begrepen.²⁰³

Daarnaast onderscheidt Reader de naturalisten van de tweede natuur. De ‘tweede natuur’ is het geheel van reacties, capaciteiten en gewoonten die mensen aanleren door middel van een sociale ontwikkeling; ofwel door opvoeding en onderwijs. De naturalisten van de tweede natuur gaan er vanuit dat moraliteit door gesocialiseerde mensen wordt waargenomen als onderdeel van de wereld. De tweede natuur komt naar voren in de rationaliteit, het karakter, de vaardigheden en een manier van reageren, die mensen in een sociaal leven ontwikkelen. Naturalisten van de tweede natuur maken volgens Reader ook een scherp onderscheid tussen mens en dier. Hoewel de naturalisten van de eerste natuur een continuïteit zien tussen de rationaliteit van mensen en dieren, maken de naturalisten van de tweede natuur volgens Soran Reader een scherp onderscheid tussen beide.

John McDowell karakteriseert zijn eigen werk als een naturalisme van de tweede natuur, en hij maakt ook zo’n scherp onderscheid tussen mens en dier. Hij benadrukt in bijvoorbeeld ‘Two sorts of naturalism’²⁰⁴ dat mensen een ander soort leven leiden dan dieren, omdat de wereld waarin zij leven een wereld van betekenissen en redenen is, terwijl de wereld voor dieren alleen een ‘omgeving’ is; dat wil zeggen, een reservoir van hulpbronnen en bedreigingen voor hun overleven. Soran Reader karakteriseert MacIntyre als een naturalist van de eerste natuur omdat hij in *Dependent rational animals* verdedigt dat de reflexieve rechtvaardigende en communicatieve tweede natuur van mensen alleen kan ontwikkelen doordat mensen –net als dieren– redenen hebben om dingen te doen waarover zij kunnen nadenken.²⁰⁵

Maar is MacIntyre’s werk van vóór *Dependent rational animals* ook een naturalisme van de eerste natuur? MacIntyre’s benadering in boeken zoals *After virtue*, *Whose justice? Which*

²⁰² Reader onderscheidt deze benadering van de ‘explanatory approaches’, maar zij geeft aan dat deze tegenwoordig eigenlijk weinig populair is. Zij noemt Frank Jackson als voorbeeld. Zie p. 344, Reader (2000).

²⁰³ Zie voor haar onderscheid tussen eerste en tweede natuur p. 343, en voor de karakterisering van MacIntyre’s *Dependent rational animals* als een naturalisme van de eerste natuur p. 344, Reader (2000)

²⁰⁴ Dit essay staat in de bundel *Mind, value and reality* (1998). McDowell gaat ook in op het onderscheid tussen mensen en dieren in de zesde lezing van *Mind and world* (1994)

²⁰⁵ Zie p. 344, Reader (2000). Bekijk ook 345/346 voor deze vergelijking tussen McDowell en MacIntyre, die ik hier bijna letterlijk heb overgenomen.

rationality?', *Three rival versions of moral enquiry* en ook *First principles, final ends* past naar mijn mening beter bij een naturalisme van de tweede natuur; moraliteit wordt hier opgevoerd als iets dat met de ontwikkeling van mensen in een sociale context deel gaat uitmaken van hun karakter, hun manier van redeneren en reageren op de wereld. Maar, anders dan McDowell, benadrukt MacIntyre in deze boeken ook geen radicaal onderscheid tussen mensen en dieren. Hij spreekt eenvoudigweg niet over de verhouding mens-dier. Sabina Lovibond karakteriseert zichzelf overigens ook als naturalist van de tweede natuur, zonder ergens een radicaal onderscheid tussen mens en dier te beargumenteren. Ze merkt in *Ethical formation* op dat het tot de 'eerste natuur' van mensen behoort om een 'initiatie te ondergaan in een cultuur' en daardoor een tweede natuur te verwerven.²⁰⁶ Dat wijst natuurlijk op een verschil met dieren, bij wie culturalisatie géén kenmerk is van de eerste natuur en die dus ook geen tweede natuur verkrijgen.

Wat betreft de sociale ontwikkeling die nodig is om een morele actor te worden, die de wereld ervaart als niet neutraal, als iets dat morele aanspraken op hem maakt, zitten MacIntyre, McDowell en Lovibond naar mijn mening op één lijn. Alle drie de auteurs laten zien dat een proces van ethische vorming in een gemeenschap zorgt dat mensen de wereld op een specifieke manier ervaren: namelijk als een wereld met kenmerken die redenen zijn om te handelen. Bij MacIntyre komt dat naar voren in de teleologische structuur van praktijken, het hele mensenleven en de traditie. In die teleologische structuur ervaren mensen aspecten van de wereld als potentiële hulpmiddelen of obstakels voor hun doelstellingen, waarbij het goede leven als centrale doelstelling geldt. Bij McDowell en Lovibond speelt het 'goede leven' ook een centrale rol als doel van een mensenleven en de ethische reflectie, en 'traditie' –hoewel minder prominent aanwezig– is dat ook, maar de term 'praktijk' kom je in hun werk niet tegen.

Dit leidt tot het voor dit hoofdstuk meest relevante verschil dat ik vooral waarneem tussen *After virtue* en het werk van McDowell en Lovibond: in *After virtue* benadrukt MacIntyre veel meer de particulariteit van het leven van individuen, dan McDowell en Lovibond in hun werken ooit doen. Morele actoren komen bij MacIntyre vooral naar voren als personen die in concrete (sociale) activiteiten geëngageerd zijn, en die activiteiten bepalen ook in belangrijke mate wie ze zijn. Als we zijn visie op de queeste naar het goede leven lezen, dan zien we mensen die geïnvolveerd zijn in activiteiten en die daaraan hun identiteit ontleen: ze onderzoeken het goede leven dus als dochter, als moeder, als geliefde, als violist, boer, filosoof of politicus. De praktijken waarin mensen zijn betrokken vormen in belangrijke mate hun zoektocht, en uiteindelijk ook hun antwoord op de vraag wat 'goed leven' is. In latere werken komt MacIntyre's visie op goed leven hiervan weer wat los. In *Dependent rational animals* gaat het over mensen in het algemeen.

Bij McDowell en Lovibond speelt de persoonlijke identiteit van actoren geen rol in hun beschouwingen op de morele ontwikkeling van individuen. Hun relaas over het streven naar het goede leven is geformuleerd in een universele taal: ze spreken over *de* mens, *het* goede leven, *de* praktische rationaliteit, *de* ervaring van de realiteit als een geheel van redenen. Hoewel particulariteit ook bij McDowell en Lovibond van belang is –want deugdelijke mannen en vrouwen handelen om de juiste redenen, die zij alleen kunnen onderscheiden als zij een gevoeligheid ontwikkelen voor de relevante specifieke aspecten van de realiteit– is de zoektocht naar een goed leven bij hen geen bezigheid die zou kunnen variëren van mens tot mens. Misschien dat we in de meer universaliserende taal van McDowell en Lovibond kunnen zien dat hun benadering niet alleen schatplichtig is aan Aristoteles, maar ook aan Kant. Kant zet een ideaal van 'redelijk handelen' neer dat voor alle mensen geldt. Maar hoewel Kant een abstract beeld schetst van het karakter dat nodig is om

²⁰⁶ Zie p. 25, Lovibond (2002)

dit te realiseren –dit is eigenlijk alleen een motivationele structuur- werken zij op basis van Aristoteles aan een veel rijker perspectief op de morele actor, waarbij zij de deugden expliciteren die die een mens nodig heeft om ‘praktisch rationeel’ te zijn.²⁰⁷

Wat betreft de algemeenheid die een theorie over het goede leven bereikt is er dus sprake van een verschil tussen de werken van deze auteurs. Maar doordat McDowell en Lovibond redelijk handelen beschouwen als een ‘karakter ideaal’ -in de lijn van Aristoteles’ deugd van de *phronèsis*, die het functioneren van alle andere deugden veronderstelt- is er toch weer sprake van meer verwantschap met MacIntyre, want ook hij probeert met zijn visie op rationaliteit aan te geven wat *phronèsis* inhoudt. Deze overeenkomst komt ook naar voren in het feit dat praktische rationaliteit bij al deze auteurs zowel affectieve als cognitieve kenmerken heeft: de rationaliteit kan niet naar behoren functioneren zonder een training van de sensibeleit.²⁰⁸

Als we kijken naar de morele perceptie, denk ik dat de filosofie van MacIntyre veel kan leren van McDowell. Hoewel McDowell in universele termen spreekt over perceptie, denk ik dat er voldoende overlap is tussen de ‘tradities’ van beide auteurs om begrijpelijk en aannemelijk te maken dat deze visie op perceptie een verrijking betekent voor MacIntyre’s ethiek: het laat zien hoe de morele perceptie functioneert en dat degene die deze vaardigheid beheerst in staat is verder te kijken dan de traditie doceert.

b. Tussen empirisme en idealisme

John McDowell legt zijn visie op perceptie het meest duidelijk uit in *Mind and world*. Dit boek bevat een verzameling van zes lezingen, waarvan de eerste drie alleen gaan over perceptie in de wetenschap, daarna –in de vierde lezing- legt McDowell een brug naar de ethiek. Ik moet hier eerst iets uitleggen over de manier waarop hij zijn positie uitwerkt in de wetenschapsfilosofie, om te kunnen laten zien hoe een perceptie van de realiteit tegelijk wordt gestuurd door het denken van mensen dat is gevormd in een sociale context én bepaald door de realiteit. Daarna leg ik de link met ethiek.

In de eerste lezingen van *Mind and world* ontwikkelt McDowell een tussenpositie tussen een basale vorm van empirisme –hij noemt dit ‘minimal empiricism’- en een vorm van idealisme. Beide posities in de discussie over kennis ziet hij als een reactie op een ‘filosofische angst’. Empiristen verdedigen een positie die er vanuit gaat dat de realiteit de bron van alle kennis is, en ook de basis op grond waarvan alle overtuigingen moeten worden gerechtvaardigd of geverifieerd. McDowell leest daarin een angst: volgens hem houden empiristen angstvallig vast aan dit idee van een ‘externe realiteit’ als toetssteen van alle kennis, omdat zij bang zijn dat zij op een dag zouden kunnen ontdekken dat onze kennis uiteindelijk op niets berust, dat we in een fantasiewereld leven of een brein in een vat zouden kunnen zijn in plaats van onderzoekers die betrouwbare kennis vergaren over een externe realiteit. Ook idealisten –of constructivisten- werken volgens McDowell vanuit een angst, hoewel hij hieraan veel minder aandacht besteedt. In zijn beschrijvingen komt in elk geval naar voren dat idealisten vooral bezig zijn om de naturalistische drogreden te vermijden die elke redenering diskwalificeert die op basis van beschrijvingen van empirische ervaringen normatieve kennisconclusies trekt. Idealisten maken zich dus meer druk om de logische kwaliteit van hun redeneringen, dan over de uiteindelijke connectie van hun claims tot de realiteit.

²⁰⁷ Zie p. 7/8 in Lovibond (2002)

²⁰⁸ Lovibond ziet deze Aristotelische visie op rationaliteit ook als iets dat zij en McDowell gemeen hebben met Nussbaum, MacIntyre en David Wiggins. Zie p. 9/10 Lovibond (2002)

McDowell probeert aan beide angsten het hoofd te beiden. Volgens hem maken hedendaagse idealisten –waaronder hij bijvoorbeeld Wilfrid Sellars rekent, maar ook Donald Davidson²⁰⁹ – een fout. Je kunt best erkennen dat er twee logische ruimten zijn –één voor redenen en één voor descripties– maar dit betekent nog niet dat de twee logische ruimten ook gelijk moeten worden gesteld met verschillende domeinen in de natuur: deze auteurs onderscheiden niet alleen descripties van normatieve uitspraken, maar doen ook beweringen over een dualisme in de niet-talige wereld tussen het domein van de rede en de zintuiglijk waarneembare wereld (buiten). Die laatste onderscheiding keurt McDowell af. Volgens hem is die niet nodig, en blokkeert die de mogelijkheden die er zijn om een brug te slaan tussen overtuigingen in de geest en de externe empirische wereld.

Aan de andere kant kritiseert McDowell ook de empiristen, die volgens hem een irreëel beeld hebben van de rol die de externe realiteit in onze kennisverwerving kan vervullen. Zij schrijven de realiteit ook een normatieve rol toe –dat wil zeggen, de capaciteit om te onderscheiden tussen ware en onware oordelen, wat een normatieve functie is– en die kan de realiteit niet vervullen. Empiristen –in elk geval van het type van ‘minimal empiricism’– veronderstellen dat de realiteit zich zómaar aan een observator voordoet, en daar overtuigingen kan produceren, zonder dat daar een activiteit van de geest voor nodig is. De geest is in dat proces passief. Maar volgens McDowell is dat niet zo. Hij noemt de empiristische visie op de realiteit een ‘mythe’.

Volgens McDowell hebben zowel idealisten als empiristen adequate inzichten, die behouden moeten blijven, maar beide houden daar door de filosofische angst die hen drijft ook te sterk aan vast, wat hun benaderingen te extreem maakt. Hij verdedigt een tussenpositie die deze twee extremen vermijdt.

Om de kenmerken van deze tussenpositie helder te krijgen, maakt hij gebruik van Immanuel Kants nauwkeurige analyse van de ervaring in *Kritik der Reinen Vernunft*, maar hij verwierpt Kants transcendente verhaal.²¹⁰ Vanuit de ervaring gezien oordeelt Kant dat we niet kunnen verwachten dat we de bijdrage van de ervaring aan onze kennisverwerving kunnen isoleren van de beïnvloeding door de rede: er vindt een wisselwerking plaats tussen rede en ervaring als we waarnemen.²¹¹ Gedachten en ervaringen zijn van elkaar afhankelijk. Gedachten zijn afhankelijk van de ervaring omdat ze over iets moeten gaan, en die inhoud is afkomstig uit de ervaring. McDowell noemt dit ook wel de ‘representatieve inhoud’. Zonder ervaringen zijn gedachten leeg, en lege gedachten zijn eigenlijk helemaal geen gedachten, dus zou je kunnen zeggen dat gedachten zonder ervaringen niet bestaan. Alleen door samenspel met de ervaring kan er zoiets zijn als een gedachte.

²⁰⁹ In de inleiding spreekt McDowell over Wilfrid Sellars, in de eerste lezing over Donald Davidson: beide auteurs gaan volgens hem uit van een dualisme tussen descripties van de ervaring en normatieve uitspraken waarin correcte van incorrecte overtuigingen worden onderscheiden. Hij verwijst hier vooral naar Sellars’ ‘Empiricism and the philosophy of mind’ en Davidson’s *Inquiries into Truth and Interpretation*.

²¹⁰ Zie bijvoorbeeld de tweede lezing, p.41 e.v. voor McDowells kritiek op het transcendente verhaal van Kant.

²¹¹ Volgens Kants transcendente verhaal biedt de ervaring juist wél een onafhankelijke bijdrage aan de kennisverwerving. Hoewel Kant laat zien dat vanuit het standpunt van de ervaring we moeten concluderen dat de rede en de ervaring altijd moeten samenwerken om tot kennis te komen, beweert Kant’s transcendente verhaal dat alles wat we zo te weten komen over de wereld ook echt over de externe wereld gaat. Deze laatste geruststelling wil McDowell niet geven. Zie p. 42, McDowell, 1996

Andersom kan de ervaring ook niet zonder de gedachte. De taal is daarbij direct van belang. Als we ervaren, nemen we de zaken om ons heen altijd waar ‘als iets’. We benoemen wat we waarnemen en gebruiken daarbij concepten. Zonder die concepten zouden we niet goed kunnen vaststellen wat het is dat we ervaren, waardoor er ook niet echt sprake is van een ervaring. Taal –*logos*– wordt van oudsher in nauwe relatie tot de rede begrepen. De onmisbaarheid van woorden om de ervaring te duiden laat volgens McDowell zien dat ervaringen gedachten nodig hebben, om als betekenisvol door een subject te worden ervaren.²¹² Maar gedachten hebben ook ervaringen nodig om inhoud te kunnen hebben, en om dus echt gedachten te kunnen zijn.

Deze visie schrijft McDowell toe aan Kant, die volgens hem hetzelfde samenspel beschrijft als hij spreekt over de coöperatie tussen ‘receptiviteit’ en ‘spontaniteit’ in de ervaring. Receptiviteit hoort bij de ervaring –ofwel: de sensibiliteit– want ‘ervaring’ kenmerkt zich door een receptieve houding: mensen ontvangen informatie als zij ervaren en dat vereist passiviteit tegenover de realiteit. ‘Spontaniteit’ ziet McDowell als een ander woord voor de ‘rede’.²¹³ De rede is ‘spontaan’ omdat zij vrij is. Het domein van de rede is bij Kant het domein van de vrijheid, wat juist samenhangt met de capaciteit van een actor om controle uit te oefenen. Conceptualiteit hoort bij het domein van de rede en impliceert dus ook controle van de spreker.

McDowells doel in *Mind and world* is te laten zien dat receptiviteit en spontaniteit elkaar nodig hebben in de kennisverwerving. McDowell is gevoelig voor de empiristische angst dat overtuigingen die we vormen uiteindelijk niet gegrond zijn in een externe realiteit. Als we niet veronderstellen dat de rede door de ervaring wordt begrensd dan lijkt het of we alles kunnen denken over de wereld, zonder dat dit enige relatie heeft tot wat werkelijk bestaat.²¹⁴ McDowell wil net als de empirist een materiële basis voor overtuigingen. Maar hij spreekt anders over de empirische realiteit dan de empiristen doen. Hij laat de empiristische cultivering van de ‘mythe van het gegeven’ los, ofwel het idee van een externe realiteit, waar we naar kunnen wijzen als we onze kennis willen bevestigen. McDowell begrijpt de aantrekkingskracht van deze ‘mythe’ goed: het waarborgt dat onze kennis ergens over gaat, en zonder een externe begrenzing aan ons denken, kunnen we denken wat we willen. De ‘mythe’ dient dus als een soort verzekering:

‘What we wanted was a reassurance that when we use our concepts in judgment, our freedom –our spontaneity in the exercise of our understanding– is constrained from outside thought, and constrained in a way that we can appeal to in displaying the judgments as justified.’ (p. 8, McDowell, 1996)

Deze wens om gerustgesteld te worden vindt McDowell begrijpelijk. Maar hij denkt niet dat we als rechtvaardiging naar de ‘brute realiteit’ kunnen verwijzen, die invloed uitoefent op onze ervaring. De veronderstelling dat de realiteit ‘gegeven’ is, is een mythe, maar veel

²¹² Zie p. 4, McDowell (1994)

²¹³ Zie p. 5, McDowell (1994)

²¹⁴ Davidson komt volgens hem onvoldoende tegemoet aan die angst. Hij zegt eenvoudigweg: als we een brein in een vat waren, dan kunnen we in elk geval correcte interpretaties geven van de elektronische omgeving van het brein. Dat is volgens McDowell niet bevredigend, zoals hij in het volgende treffende citaat verwoordt: ‘The response does not calm the fear that our picture leaves our thinking possibly out of touch with the world outside us. It just gives us a dizzying sense that our grip on what it is that we believe is not as firm as we thought.’ (p. 17, McDowell, 1994)

mensen houden er angstvallig aan vast als bescherming tegen de bedreiging waar het idee van Het Gegevene juist een antwoord op was; namelijk, dat onze visie op de wereld niet wordt begrensd door de empirie, maar ongebonden is als een fantasie. In de interpretatie van de ervaring betekent dit dat de spontaniteit ruim baan krijgt, maar de rol van de receptiviteit wordt genegeerd. Dat is volgens McDowell niet voldoende geruststellend. We willen namelijk wel zeker weten dat onze empirische gedachten en oordelen herkenbaar zijn als gedachten en oordelen *over de realiteit*. Er moet dus een externe begrenzing zijn aan wat we kunnen denken en oordelen.

McDowells eigen benadering komt tegemoet aan beide filosofische angsten. Als we kennis verwerven gaan oordelen en ontvangen volgens hem hand in hand. De ‘intuïtie’ – ofwel: de ervaring- is volgens Kant niet in staat om empirische informatie te verkrijgen die boven de concepten uitstijgt. Het gaat om een verschijnen dat al conceptuele inhoud heeft. In de ervaring accepteren we dat iets zo-en-zo is.²¹⁵ Over die ervaring kun je ook een oordeel uitspreken. Natuurlijk kun je een verkeerd oordeel vellen. Maar daar kom je achter door opnieuw informatie te ‘ontvangen’ die aangeeft hoe de dingen dan wel zijn. Ervaringen hebben volgens McDowell dus al een conceptuele inhoud. Dat betekent dat hij het niet eens is met de empiristen die de ontstaansgeschiedenis van een concept terugvoeren naar een impressie. Volgens McDowell brengt de ervaring ons niet buiten de sfeer van concepten. McDowell zegt liever dat de ervaring ons meeneemt naar een sfeer waarin de sensibiliteit, de receptiviteit, *operatief is*. Als we ervaren dan stellen we ons ontvankelijk op tegenover de realiteit, we plakken dus niet onze concepten op iets dat we daarvoor hebben waargenomen, maar *nemen inhoud tot ons*. Conceptuele capaciteiten zorgen dat we de wereld kunnen ervaren als iets dat ‘inhoud’ heeft, maar determineren de ervaring ook weer niet totaal: de ervaring is passief, het is volgens McDowell ‘receptiviteit in operatie’.²¹⁶

McDowells eigen visie op de ervaring –waarin spontaniteit en receptiviteit beide een rol spelen- komt tegemoet aan beide filosofische angsten. Je zou zijn benadering dus kunnen zien als een respons op een psychologische behoefte, op een diepgevoelde wens. Maar eigenlijk zouden de meeste mensen iets anders willen van een visie op kennis: ze zouden willen weten óf deze visie ook overeen stemt met de realiteit, dus met de manier waarop mensen werkelijk kennis verwerven in respons op de realiteit. We willen niet alleen een visie die angst tot bedaren brengt, maar een ware visie. En is McDowells visie wel waar?

Ik denk dat McDowell deze vraag zélf zou zien als een product van diezelfde filosofische angst. Deze angst heeft de zoektocht van filosofen naar een rechtvaardiging van ál hun kennis, sinds het ontstaan van de moderne wetenschap geïnspireerd: sinds die tijd willen filosofen *zeker weten* dat de manier waarop we denken dat onze ervaring contact kan maken met de realiteit ook de manier is waarop dat werkelijk gebeurt. Maar een inzicht in de werkelijke relatie van onze ervaring tot de wereld ‘buiten’ kunnen we niet verwerven. Als we iets willen zeggen over de relatie geest-wereld, dan zijn we altijd gebonden aan onze eigen manier van kijken en denken. We kunnen daar niet buiten stappen om ‘vanaf de zijkant’ te beoordelen hoe die manier van kijken en denken aan de realiteit relateert. Dat geeft McDowell ook aan in het volgende citaat:

‘We find ourselves always already engaging with the world in conceptual activity within such a dynamic system. Any understanding of this condition that it makes sense to hope for must be from within the system. It cannot be a matter of picturing the system’s adjustments to the

²¹⁵ Zie p. 9, McDowell, 1994

²¹⁶ p. 10, McDowell, 1994

world from sideways on: that is, with the system circumscribed within a boundary, and the world outside it. That is exactly the shape our picture must not take.’ (p. 34, McDowell, 1994)

Volgens McDowell zijn we bij de beoordeling van een visie op kennis altijd gebonden aan onze eigen ervaring. Dat benadrukt hij ook in zijn kritiek op Kant. Zolang Kant spreekt vanuit het standpunt van de ervaring, is hij het met Kant eens. Vanuit dat standpunt gesproken zijn Kants beweringen bescheiden. Hij beweert bijvoorbeeld dat men vanuit dat standpunt nooit toegang heeft tot de realiteit als een ‘Gegeven’ dat zou kunnen functioneren als fundering van al het conceptuele. We kunnen niet naar iets buiten de sfeer van het denkbare wijzen naar iets dat dit denken fundeert. En dat betekent dat volgens dit standpunt het ‘Gegevene’ als een mythe moet worden verworpen. Maar Kant vertelt daarnaast ook nog een transcendentiaal verhaal, dat volgens McDowell een versie is van de ‘sideways-on’ view; dat wil zeggen, de tendens om kennis te willen funderen door te vragen hoe ons alledaagse perspectief aansluit bij de realiteit. Naast het ervaringsperspectief onderscheidt Kant namelijk ook een transcendentiaal perspectief, en van daaruit lijkt er wel sprake te zijn van een isoleerbare bijdrage van de receptiviteit aan de kennisverwerving. Deze receptiviteit lijkt ontvankelijk voor een bovenzintuiglijke realiteit, die buiten de menselijke conceptuele activiteit bestaat, en die als een fundering van die kennis kan fungeren.²¹⁷

McDowell verwerpt dat idee. Volgens hem is elke poging om zo’n ‘sideways-on’ visie op kennis te verkrijgen gedoemd te mislukken, omdat we niet in staat zijn om vanaf de zijkant naar onze eigen kennisverwerving te kijken. Maar afgezien van de teleurstelling die deze pogingen onvermijdelijk met zich meebrengen, kunnen we in McDowells teksten ook een andere reden tegenkomen waarom het niet goed is die zoektocht te blijven voortzetten: het zorgt namelijk dat mensen de verantwoordelijkheid ontlopen die ze voor empirisch onderzoek dragen. McDowell benadrukt de verantwoordelijkheid voor empirisch onderzoek van mensen door de functie van de rationaliteit –wat in kantiaanse termen altijd ‘vrijheid’ is- in de kennisverwerving naar voren te halen, in plaats van die verantwoordelijkheid in te perken met het idee dat de wereld zelf het empirische denken erover bepaalt. Doordat mensen zélf mede bepalen waarnaar ze in de realiteit op zoek gaan, en invloed kunnen uitoefenen over de betekenissen die ze in de samenleving cultiveren, kunnen ze niet meer zeggen: dit is de informatie die de realiteit mij geeft. Immers, ze hebben ook gekozen daarnaar op zoek te gaan. Dit is het mooie citaat waarin McDowell die verantwoordelijkheid benadrukt:

‘The idea of a faculty of spontaneity is the idea of something that empowers us to take charge of our lives. Kant points the way to a position in which we can satisfyingly apply that idea to empirical thinking: we can hold that empirical inquiry is a region of our lives in which we exercise a responsible freedom, and not let that thought threaten to dislodge our grip on the requirement that empirical thinking be under constraint from the world itself.’ (p. 43, McDowell, 1994)

Naar mijn mening is deze visie op perceptie interessant voor dit hoofdstuk. Deze laat namelijk zien dat wát mensen waarnemen mede afhankelijk is van keuzes van de onderzoeker, maar ook tegelijk het product is van een passieve ontvankelijkheid tegenover de realiteit. Zowel deze verantwoordelijkheid als de passieve ontvankelijkheid is naar mijn idee van cruciaal

²¹⁷ Volgens McDowell is het ervaringsperspectief potentieel bevrijdend, maar het transcendentale perspectief verpest haar potentie: ‘(..) the transcendental perspective embeds this potentially liberating picture within a peculiar version of the sideways-on view (..), with the space of concepts circumscribed and something –the supersensible in this version, not the ordinary empirical world- outside its outer boundary.’ (p. 41/42, McDowell, 1994)

belang als we iets willen zeggen over de functie van de perceptie *voorbij de traditie*. Maar om dat adequaat te kunnen doen, moeten er eerst nog een paar vragen worden beantwoord, namelijk: wat is de rol van traditie in deze visie op perceptie? En hoe is de relatie tussen wetenschappelijke en morele perceptie?

c. De vorming van de onderzoekende geest

Hoe rijmt McDowell de verantwoordelijkheid van de onderzoeker met zijn of haar lidmaatschap aan een traditie? McDowell benadrukt op verschillende plaatsen het belang van de traditie voor de kennisverwerving, hoewel hij niet –zoals MacIntyre– onderscheidt tussen verschillende tradities. Het volgende citaat, waarin McDowell de afwezigheid van een visie op de tweede natuur bij Kant verklaart vanuit zijn lidmaatschap aan de Protestantse traditie, doet bijvoorbeeld erg denken aan MacIntyre:

‘[Protestant individualism] brings with it a loss or devaluation of the idea that immersion in a tradition might be a respectable mode of access to the real. Instead it comes to seem incumbent on each individual thinker to check everything for herself. When particular traditions seem ossified or hidebound, that encourages a fantasy that one should discard reliance on tradition altogether, whereas the right response would be to insist that a respectable tradition must include an honest responsiveness to reflective criticism.’ (p. 98/99, McDowell, 1994)

McDowell verklaart Kants visie op de rede op grond van zijn gebrekkige appreciatie van de traditie. Als je het individu losmaakt van een traditie, dan houd je volgens McDowell een visie op een soevereine rede over. Deze soevereine rede is moeilijk te combineren met de gedachte dat de rede ook ‘passief’ zou kunnen zijn. Maar McDowell wil juist aandacht besteden aan die receptiviteit. Dat is een receptiviteit tegenover de wereld, maar tegelijk ook tegenover de sociale context die de huidige actualisatie is van een traditie.

Het belangrijkste aanknopingspunt om de rede met een traditie te verbinden is de taal. Niemand ontwikkelt de conceptuele capaciteiten die nodig zijn in het empirische onderzoek alleen. Dat beargumenteert McDowell bijvoorbeeld met Wittgenstein’s private language argument uit de *Philosophische Untersuchungen*. Wittgensteins private language argument geeft volgens McDowell een adequaat tegenargument tegen de veronderstelling dat de werkelijkheid ‘gegeven’ is voor ieder waarnemend rationeel individu.²¹⁸ McDowell is het eens met Wittgenstein die schrijft dat mensen de taal die hun relatie met de wereld medieert, verwerven in interactie met andere mensen in sociale contexten; ofwel, taalspelen. Het is volgens Wittgenstein dus niet mogelijk dat mensen een privé-taal vormen, doordat hun zintuiglijke impressies ideeën veroorzaken in hun geest, zoals dat voorgesteld wordt door empiristen. Volgens Wittgenstein kunnen mensen onmogelijk op deze manier de taal leren. De ‘naakte aanwezigheden’ (‘bare presences’) die de basis zouden moeten zijn voor deze privé-concepten zijn niet te benoemen, als we niet de aanwezigheid van taal veronderstellen. Mensen ervaren dus ook nooit dingen alleen, maar delen ervaringen altijd met anderen. Omdat de concepten sociale producten zijn, en de conceptualiteit in het samenspel met de ervaring kennis tot stand brengt, is kennis dus ook altijd sociaal.

De verwerving van conceptuele capaciteiten speelt een belangrijke rol in McDowells visie op kennis. Het wijst namelijk onmiddellijk op de afhankelijkheid van de menselijke geest van een sociale context die de opvoeding en het onderwijs levert die nodig is om de taal te leren spreken. Het wijst ook op de afhankelijkheid van een traditie, die door het leren van de taal

²¹⁸ Zie p. 19/20, McDowell, 1996

wordt overgeleverd op de volgende generatie.²¹⁹ Met woorden als ‘causaliteit’, ‘elektriciteit’, ‘elektronen’, ‘positieve’ en ‘negatieve’ deeltjes etc.... leren we een onderscheidingsvermogen ten opzichte van de realiteit, maar ook een traditie waarin deze aspecten van de realiteit zijn ontdekt en een belangrijke rol zijn gaan spelen in het sociale leven. Als mensen geïnitieerd worden in de taal, worden ze tegelijk ontvankelijk gemaakt voor die aspecten van de wereld waar ze voor staan.²²⁰

Het leren van de taal is belangrijk voor de manier waarop mensen de wereld ervaren. Dit vormt ook bijvoorbeeld de crux in McDowell's visie op hoe mensen *morele* aspecten van de wereld kunnen ervaren. De parallel tussen wetenschap en ethiek ligt misschien niet direct voor de hand, door de neutrale manier waarop de feiten sinds het ontstaan van de moderne wetenschap worden begrepen.²²¹ Maar de wereld heeft bij McDowell ook morele kenmerken omdat mensen ernaar kijken voor wie bepaalde feiten of gebeurtenissen gelden als ‘onrechtvaardig’, ‘manipulatief’, ‘oneerlijk’, ‘wreed’, ‘slecht’ etc... Mensen leren de morele taal, en leren tegelijk ook aspecten van de wereld onderscheiden die daarbij horen. De wereld draagt daarmee ook morele betekenissen voor mensen.

De wereld heeft volgens McDowell dus ook morele eigenschappen, die mensen kunnen waarnemen. Door de tegenstanders van moreel realisme wordt de wereld –of de natuur– opgevat als een geheel van neutrale feiten, die het onderzoeksdomein zijn van de wetenschap; mensen zouden morele waarden in die wereld introduceren, omdat zij een specifieke houding hebben ten opzichte van die neutrale feiten doordat zij sommige feiten prefereren boven andere. Maar als we denken volgens McDowell's perspectief dan zijn mensen niet in staat om

²¹⁹ McDowell wijst vooral op de taal als bewaarplaats van de traditie: ‘The feature of language that really matters is rather this: that a natural language, the sort of language into which human beings are first initiated, serves as a repository of tradition, a store of historically accumulated wisdom about what is reason for what. The tradition is subject to reflective modification by each generation that inherits it.’ (p. 126, McDowell, 1994)

²²⁰ Dat betekent dat die wereld in het leerproces van de taal ook betekenissen gaat dragen, die zij voor dieren –zonder die taal, opvoeding, traditie– niet heeft. De verwerving van taal zorgt volgens McDowell dus ook voor de heel verschillende manier waarop mensen en dieren in de wereld staan. In de zesde lezing van *Mind and world* bekijkt hij vooral het verschil tussen mens en dier wat betreft hun activiteiten.

²²¹ Jean Porter stelt hier vragen over in haar artikel ‘Tradition in the recent work of MacIntyre’. Zij signaleert dat traditie in *After virtue* de plek is waar deugden worden ontwikkeld, maar in *Whose justice? Which rationality?* kijkt hij naar het epistemische functioneren en de rationele status van tradities. Hoewel *Whose justice?* volgens haar daarmee een welkome uitbreiding biedt van *After virtue*, denkt ze dat dit boek ook vragen oproept. Het is de vraag of MacIntyre een betoog over rationeel onderzoek in de wetenschap zomaar kan overzetten naar een betoog over onderzoek naar de moraal. MacIntyre suggereert dat dit geen probleem is, maar Porter vraagt zich af of hij daarin gelijk heeft. (p.53, Porter, 2003) Zij schrijft: ‘(..) as a number of moral philosophers have argued, moral claims cannot be placed on a par with scientific or observational claims because they are grounded (in some sense) in our own collective commitments and decisions. We, collectively, are the originators (usually not the conscious and deliberate originators) of the basic moral concepts that structure our lives. Of course, it might be said that this view of moral claims is itself a product of a modern division between facts and values that MacIntyre wants to repudiate. But MacIntyre himself agrees that moral claims are at least partially grounded in our collective commitments.’ (p.54, Porter, 2003) Ik denk dat McDowell in *Mind and world* een goede manier biedt om de ‘missing link’ die Porter hier signaleert tussen *After virtue* en *Whose justice?* te leggen.

een dergelijk onderscheid te maken tussen hoe de wereld in zichzelf is, en hoe de verhouding van mensen daartoe is; dat zou een perspectief ‘van de zijkant’(‘sideways on’) vereisen dat voor mensen ontoegankelijk is. Als we gewoon vanuit het ervaringsperspectief van mensen kijken, dan moeten we volgens hem concluderen dat de wereld niet alleen wetenschappelijke, maar ook morele kenmerken heeft.

McDowell noemt zijn benadering van de ethiek een ‘naturalisme van de tweede natuur’, juist omdat de vorming in een sociale context –die hij ook wel ‘Bildung’ noemt²²²– zo’n centrale rol speelt in de perceptie van de realiteit. In de vierde lezing van *Mind and world* onderscheidt hij dit naturalisme van andere typen naturalisme, zoals ‘bald naturalism’, wat een reductionistische vorm van naturalisme is; dat wil zeggen een naturalisme dat de morele aspecten van de wereld uitlegt in neutrale termen die door wetenschappelijke wetmatigheden kunnen worden beschreven.²²³ Maar ook van ‘rampant platonism’; dat wil zeggen, de opvatting dat de natuur betoverd is door een occulte of goddelijke betekenis, die een observator moet ‘lezen’.²²⁴ McDowell wil inderdaad de gedachte vasthouden dat de natuur ‘betoverd’ is met morele betekenissen, maar volgens hem is die betekenis niet door een bovenzintuiglijk wezen gegeven. Dat we in de wereld morele betekenissen ervaren is dus helemaal niet mysterieus: het is het effect van onze opvoeding in een sociale wereld.

In de context van de ethiek benadrukt McDowell dus opnieuw dat we niet moeten proberen om afstand te nemen van het alledaagse perspectief waarmee we gewoonlijk naar de wereld kijken. Vanuit dat perspectief gezien heeft de wereld morele kenmerken. Hoe kunnen we die kenmerken waarnemen? En stelt die opvoeding ons in staat om iets anders waar te nemen dan de historisch gevormde sociale context leert?

McDowell maakt gebruik van Aristoteles om uit te leggen hoe de vorming van de ‘tweede natuur’ in elkaar zit. Hoewel ‘tweede natuur’ niet een term van Aristoteles is, laat hij volgens McDowell wel goed zien dat mensen door een sociale vorming de specifieke manier realiseren waarop mensen in de wereld zijn. McDowell neemt afstand van de lezing van Aristoteles als een filosoof die een soort naturalistisch fundamentalisme verdedigt; hedendaagse auteurs lezen Aristoteles vaak als een auteur die bezig is de vereisten van de ethiek te funderen door te verwijzen naar onafhankelijke feiten omtrent de menselijke natuur, waarbij ze de natuur als onttoverd voorstellen. Het lijkt dan of Aristoteles een soort ‘bald naturalism’ verdedigt.²²⁵ Aristoteles is volgens hem helemaal niet bezig met het ‘rechtvaardigen’ van morele oordelen –de interesse in rechtvaardiging is volgens hem een typisch moderne activiteit, die Aristoteles vreemd was– maar met het beschrijven van de rol die moraliteit speelt in de levens van mensen. Dat is een heel belangrijke rol, want Aristoteles laat zien dat moraal onderdeel wordt van hun natuur. De morele vorming bepaalt de hele persoon met zijn manier van spreken, denken, voelen, waarnemen, reageren. Als mensen morele personen worden dan ontwikkelen zij niet alleen een sociale pose, ofwel een vernis van beschaving dat er ook weer af zou kunnen; de sociale vorming bepaalt de manier waarop

²²² Dat doet hij om te benadrukken dat de vorming niet alleen de ratio omvat, maar de hele persoon. Als mensen taal leren, leren zij gelijk ook te kijken naar de wereld; maar de sociale vorming omvat ook hun hele karakter.

²²³ p. 73, McDowell, 1994

²²⁴ p. 83, McDowell, 1994

²²⁵ McDowell noemt die lezing van Aristoteles’ werk een ‘historic monstrosity’. p.79, McDowell, 1996

zij *zijn* in de wereld. Sociaal gevormd zijn is bepalend voor de manier waarop mensen zichzelf in de wereld actualiseren.²²⁶

De verwerving van deugden is van cruciaal belang in de morele vorming. McDowell laat vooral zien dat mensen volgens Aristoteles een specifiek gevormd intellect nodig hebben om te kunnen reageren op de moreel relevante kenmerken van de realiteit.²²⁷ McDowell is vooral geïnteresseerd in de vorming van dat intellect, ofwel de *phronèsis*, de deugd van de praktische rationaliteit. Maar hij benadrukt ook dat *phronèsis* niet alleen een cognitieve vorming vereist, maar ook de juiste ontwikkeling van andere deugden veronderstelt, zoals de deugden van het karakter die Aristoteles onderscheidt. In *Mind and world* gaat hij niet zozeer in op die andere deugden, maar in een paar van zijn artikelen doet hij dat wel. Bijvoorbeeld in ‘Are moral requirements hypothetical imperatives?’ waar hij laat zien dat een deugdzaam persoon in een situatie in de wereld onmiddellijk een reden ziet om te handelen.²²⁸ Mensen die in een sociale context een tweede natuur hebben verworven, en als gevolg daarvan deugden hebben, zien in kenmerken van de wereld vaak onmiddellijk een reden om te handelen. Voor een persoon die de deugd ‘vriendelijkheid’ bezit, is de waarneming ‘B is verdrietig’ bijvoorbeeld voldoende reden om te handelen. Als deze persoon –laten we hem A noemen- B troost dan kun je de reden voor die handeling expliciteren door te zeggen ‘B was verdrietig’. Het is niet nodig om

²²⁶ In dat kader benadrukt McDowell ook steeds het grote verschil met dieren, die geen sociale vorming ondergaan, en met de gedachte dat de ervaring van moraal bovenmenselijk is. Spontaniteit hoort volgens McDowell bij de manier waarop mensen zichzelf als dieren in de wereld actualiseren: ‘To reassure ourselves that our responsiveness to reasons is not supernatural, we should dwell on the thought that it is our lives that are shaped by spontaneity (...). Exercises of spontaneity belong to our mode of living. And our way of living is our way of actualizing ourselves as animals. So we can rephrase the thought by saying: exercises of spontaneity belong to our way of actualizing ourselves as animals. This removes any need to try to see ourselves as peculiarly bifurcated, with a foothold in the animal kingdom and a mysterious separate involvement in an extra-natural world of rational connections.’ (p. 78, McDowell, 1996)

²²⁷ McDowell drukt dat uit in het volgende citaat, waarin duidelijk blijkt dat hij er vanuit gaat dat morele waarden en normen niet door mensen worden gecreëerd maar zelfstandig bestaan net zoals fysieke feiten. Mensen bewegen zich in een ‘ruimte’ van morele redenen die zij kunnen leren kennen, maar die zij niet zelf vormen: ‘The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropriate conceptual capacities. When a decent upbringing initiates us into the relevant way of thinking, our eyes are opened to the very existence of this tract of the space of reasons. Thereafter our appreciation of its detailed layout is indefinitely subject to refinement, in reflective scrutiny of our ethical thinking. We can so much as understand, let alone seek to justify, the thought that reason makes these demands on us only at a standpoint within a system of concepts and conceptions that enable us to think about such demands, that is, only at a standpoint from which demands of this kind seem to be in view.’ (p. 82, McDowell, 1996)

²²⁸ McDowell reageert hier vooral op het artikel van Philippa Foot over hypothetical imperatives, waarin Foot Hume’s handelingstheorie verdedigt. Hume –en Foot- gaan er vanuit dat voor de verklaring van een handeling altijd een combinatie van een motivatie en een overtuiging nodig is. Maar McDowell zegt dat er geen verwijzing naar een motivatie nodig is. Voor een deugdzaam mens volstaat een overtuiging over de wereld als reden om te handelen. Zie voor zijn kritiek op de Humeaanse handelingstheorie vooral de derde sectie in ‘Are moral requirements hypothetical imperatives?’, p. 79, John McDowell (1998)

ook nog te zeggen ‘A wilde dat B zich niet zo verdrietig zou voelen’ of ‘A wil vriendschap met B en troosten leek een goede manier om dat te bereiken’. Zo’n verwijzing naar een verlangen is overbodig. Voor een deugdelijk persoon ligt de reden om te handelen in een perceptie van de realiteit.

Ook in ‘Virtue and reason’ sluit McDowell aan bij de uitspraak van Socrates’ dat de deugd kennis is van de situatie. Kennis hebben betekent volgens hem dat je ‘de dingen juist hebt’ (get things right).²²⁹ In de context van handelingen gaat het erom dat een deugdzaam mens in staat is om de relevante kenmerken van een situatie te herkennen, die haar een reden geven om te handelen. Deugdzame mannen en vrouwen merken die kenmerken van de situatie op en handelen ernaar: zij hebben geen andere ‘push’ nodig dan die zij uit haar waarneming van de situatie halen. Het handelen van iemand met een deugd –bijvoorbeeld vriendelijkheid- moeten we dus niet zien als het resultaat van een blind instinct; het feit dat de situatie vraagt om een bepaald type gedrag, is de reden van deze persoon om zich zo te gedragen. Dat betekent dat de vriendelijke persoon een betrouwbare sensitiviteit heeft voor kenmerken van de situatie die vragen om vriendelijkheid. De resultaten van deze betrouwbare sensitiviteit zijn volgens McDowell een vorm van *kennis*; de sensitiviteit noemt hij een *perceptuele capaciteit*.

Een praktisch rationeel persoon beheerst deze perceptuele capaciteit. De voorbeelden van de deugd ‘vriendelijkheid’ suggereren dat de aanwezigheid van één deugd voldoende is om een bepaald type handelingen te verrichten, maar dat is niet het geval. Een adequaat functionerende morele perceptie kan volgens McDowell nooit aan de hand van één enkele deugd worden uitgelegd. Immers, als je handelt volgens de sensitiviteit die hoort bij vriendelijkheid, dan kan dat tot verkeerd gedrag leiden in bepaalde situaties. Vriendelijkheid vereist een sensitiviteit voor de gevoelens van de ander, en gaat daar omzichtig mee om. Maar in sommige situaties kan het verkeerd zijn om de gevoelens van een ander te sparen. Als je er vanuit gaat dat een deugdzaam iemand zich altijd juist gedraagt, dan heb je dus niet voldoende aan de onderscheiding van de sensitiviteit die hoort bij vriendelijkheid. Je moet spreken over een sensitiviteit die hoort bij alle deugden in het algemeen, en die kan onderscheiden tussen een situatie waarin er reden is om te handelen op een manier die vriendelijk is en een situatie die een reden biedt om op een andere manier te handelen zoals bijvoorbeeld eerlijk of rechtvaardig. Dit legt hij ook uit in het volgende citaat uit ‘Virtue and reason’:

‘[N]o one virtue can be fully possessed except by a possessor of all of them, that is, a possessor of virtue in general. Thus the particular virtues are not a batch of independent sensitivities. Rather, we use the concepts of the particular virtues to mark similarities and dissimilarities among the manifestations of a single sensitivity, which is what virtue, in general, is: an ability to recognize requirements that situations impose on one’s behaviour. It is a single complex sensitivity of this sort that we are aiming to instil when we aim to inculcate a moral outlook.’(p.53, McDowell, 1998)

Wat laat deze visie op morele perceptie nu precies zien? McDowell’s naturalisme van de tweede natuur leert dat de morele perceptie een capaciteit is die niemand komt aanwaaien; morele perceptie is een *verworvenheid*, die een sociale training nodig heeft. Mensen zullen in het ideale geval –dus als zij deugdelijk zijn; praktisch rationeel- de moreel relevante aspecten van de wereld kunnen waarnemen en in respons daarop handelen. De verhouding van mensen tot deze realiteit is naar mijn idee in de ethiek net als in de wetenschap; het vereist een

²²⁹ p. 51, John McDowell (1998)

wisselwerking tussen conceptuele capaciteiten en ontvankelijkheid voor de feiten om de redenen om te handelen waar te nemen die er in de wereld zijn. De ‘Bildung’ die mensen in sociale contexten ontvangen, maakt hen ontvankelijk voor de redenen die in de natuur te vinden zijn. Die perceptie van de wereld kan eindeloos worden gecorrigeerd, uitgebreid en verfijnd.²³⁰

De vraag die dat oproept is natuurlijk: kunnen deugdzame mannen en vrouwen op grond van hun perceptie de traditie kritiseren die hun waarneming mede heeft gevormd? Kan de wereld hen inzichten voorschotelen die verrassen, die hen op andere ideeën brengt over wát de moraal van hen vereist dan zij tot noch toe dachten? En is deze visie op morele perceptie dus bevredigend?

2. Deugden en vormende ervaringen

a. Naïviteit en dogmatisme

Volgens McDowell is streven naar verbetering inherent aan het idee van praktische rationaliteit. Praktische rationaliteit –phronesis– is zélf een deugd die we alleen door ontwikkeling kunnen verkrijgen. De enige verwachting die we volgens McDowell moeten loslaten is dat we ons hele systeem van kennis tegelijk kunnen rechtvaardigen of kritiseren. Kritiek is altijd gericht op aspecten van een manier van denken over de wereld, dus op onderdelen van een traditie, nooit op de traditie als geheel. Om dat uit te leggen gebruikt McDowell de metafoor van Otto Neurath: kritiek op de traditie is volgens hem als een schip repareren terwijl men vaart op de open zee. Van het schip kun je nooit alle onderdelen tegelijk vervangen, want dan zinkt het; op dezelfde manier is het onproductief om een kritiek te formuleren die alle onderdelen van een traditie tegelijk kritiseert, want zo’n kritiek ondermijnt ook precies wat die persoon in staat stelt om te kritiseren.²³¹

Dit beeld van de boot van Neurath lijkt me wijs als het gaat om kritiek. Maar het levert geen inzicht in de rol van de perceptie bij die kritiek. Op basis van wat McDowell zegt over de perceptie van de wetenschap, kan ik me voorstellen dat hij denkt dat het mogelijk is om informatie uit de realiteit te ontvangen, die men van te voren niet had kunnen verwachten, en

²³⁰ Aan de hand van McDowell's visie kunnen we ook een antwoord geven op de sceptische vragen van Jean Porter aan MacIntyre. Porter vraagt zich namelijk af waar het morele onderzoek een onderzoek óver is. Zie het volgende citaat uit haar artikel ‘Tradition in the recent work of MacIntyre’, waarin de ingaat op het verschil tussen tradities: ‘You, collectively, arrange your lives in one way, we arrange our lives in a different way. Is it clear that we even *disagree*? What is the shared subject matter of our disagreements? And what could count as resolving these disagreements, since there is no question here of coming to agree on a description of anything? Certainly, we might come to agree on the best way to arrange our lives, but that would represent a change in mores, and not a convergence of thinking about a shared object of inquiry. This need not imply that moral traditions are arational in their internal development or their contact with other traditions, but it does suggest that an account of practical reason cannot simply be read off from the account of rationality as tradition-based inquiry that MacIntyre develops.’ (p.54, Porter 2003) Ik denk dat we met behulp van McDowell's visie op de morele perceptie kunnen zeggen: het verschil van mening gaat over de redenen die we in de realiteit waarnemen om te handelen. Om deze redenen waar te nemen zijn deugden nodig. Misschien hebben mensen in verschillende tradities verschillende deugden ontwikkeld, waardoor ze andere aspecten van de realiteit waarnemen; hun discussie gaat over die aspecten en de morele betekenis die ze volgens de leden van die tradities hebben.

²³¹ ‘(..) the essential thing is that one can reflect only from the midst of the way of thinking one is reflecting about.’ (p. 81, McDowell, 1994)

die de overtuigingen die men tot dan toe had falsifieert. Ik kan me bijvoorbeeld voorstellen dat een persoon een oppervlakkig begrip heeft van een traditionele waarde zoals bijvoorbeeld ‘overgave’ en oordeelt dat dit tegenwoordig ‘onbelangrijk’ is, maar dan onder invloed van nieuwe ervaringen langzamerhand een veel rijker beeld ontwikkelt van wát deze waarde zou kunnen inhouden, waardoor de aanvankelijke overtuiging dat deze waarde onbelangrijk is wordt gefalsifieerd. Ik kan me ook voorstellen dat een persoon eerst ervan overtuigd is dat een bepaalde groep mensen –vul maar in: Marokkanen, Amerikanen, Israëli etc...- agressief is, fanatiek, dom, luidruchtig of iets anders, maar in ontmoeting met mensen van die afkomst zich genoodzaakt ziet deze opinie te reviseren. Maar mijn vraag is: dragen deugden aan die perceptie bij? En –zo ja- hoe dan?

Er zijn naar mijn mening voor de hand liggende redenen om te denken dat deugden niet bijdragen aan de falsificatie van gevestigde overtuigingen in een traditie. Volgens McDowell's beschrijving reageren deugdzame mensen onmiddellijk op aspecten van de realiteit waarin zij een reden zien om te handelen. Hun reactie op die elementen van de realiteit lijkt bijna intuïtief, en dat suggereert dat ze er weinig over nadenken. Maar van iemand die de eigen traditie steeds kritisch bevraagt, verwachten we een ander soort houding: namelijk, één die niet direct op een situatie reageert met een handeling, maar die onderzoekt óf de redenen om te handelen die zij denkt waar te nemen wel echt goede redenen zijn. Is zo’n kritische houding wel verenigbaar met deugzaamheid?

Niet elke deugd lijkt aan zo’n kritisch bewustzijn bij te dragen. Neem bijvoorbeeld de deugden kuisheid en onschuld. Deze deugden spelen een belangrijke rol in culturen die horen bij de drie grote religies. Kenmerkend voor de ontwikkeling van deugden zoals kuisheid en onschuld is dat mensen zich afschermen voor bepaalde ervaringen, die potentieel vormend zouden kunnen zijn. Hoewel kuisheid en onschuld deugden zijn voor zowel mannen als vrouwen –beide seksen mogen geen seks hebben vóór of naast het huwelijk- houden mensen in verschillende culturen er bij vrouwen veel strenger aan vast. In sommige Islamitische families in Nederland letten ouders bijvoorbeeld meer op de cultivering van deze deugden bij meisjes dan bij jongens. Dat betekent concreet dat die meisjes ‘s avonds niet mogen uitgaan, niet mogen experimenteren met vriendjes –laat staan met hun eventuele homoseksualiteit- hun haren en soms hun hele lichaam en gezicht moeten bedekken, en soms zelfs alleen onder begeleiding van een broer de straat op mogen. Natuurlijk worden kuisheid en onschuld niet alleen door de families afgedwongen, want meisjes en vrouwen kiezen er ook vaak zelf voor. Ze kiezen er dan voor om zich ervaringen te ontfangen die hun overtuigingen over zaken als vriendschap, het huwelijk, liefde, vrijheid, autonomie etc... zouden kunnen veranderen.

De coherentist Michael DePaul geeft in zijn boek *Balance and refinement* een vergelijkbaar voorbeeld, maar nu staat de christelijke Janet centraal, die maagd wil blijven tot aan haar huwelijk.²³² DePaul focust niet op deugden, maar op overtuigingen. Janet heeft de overtuiging dat een seksuele relatie alleen binnen het huwelijk geoorloofd is, en daarom houdt zij een heel scala aan ervaringen van zich af. Ze weet dat er ervaringen zijn die zouden kunnen zorgen dat zij een andere overtuiging verwerft over seks en het huwelijk, maar ze zorgt dat ze die niet meemaakt. Ze zou bijvoorbeeld erotische romans kunnen lezen, pornografische films kunnen bekijken of seks kunnen hebben met meerdere ervaren mensen, maar dat doet zij niet omdat ze denkt dat die ervaringen haar van haar morele oordeel zouden kunnen afbrengen. Dat wil ze niet en daarom mijdt ze deze ervaringen.

Ik leg hier de link met DePauls voorbeeld omdat hij het noemt in de context van een relaas over ‘vormende ervaringen’. De functie van die vormende ervaringen in zijn methode

²³² Zie p. 161, DePaul (1993)

van reflexief equilibrium is voor dit hoofdstuk niet zo relevant. Maar het begrip ‘vormende ervaringen’ wil ik overnemen. Vormende ervaringen kunnen volgens DePaul het resultaat zijn van gebeurtenissen, maar kunnen ook door kunstwerken worden geproduceerd. Maar het is in elk geval kenmerkend voor vormende ervaringen dat ze (1) zorgen voor een verandering van de overtuiging van een persoon, (2) zorgen voor een heftige emotionele reactie, (3) dat ze niet gekozen zijn, maar een persoon overvallen, en (4) niet iedereen heeft dezelfde vormende ervaringen bij dezelfde kunstwerken en gebeurtenissen: op sommige mensen kan iets een verpletterende indruk maken, en hun overtuigingen voorgoed veranderen, terwijl het anderen koud laat.²³³

De vraag die McDowells visie op morele perceptie oproept is óf en in hoeverre deugden mensen in staat stellen tot vormende ervaringen. Volgens McDowell hebben we deugden nodig om de moreel relevante aspecten van de wereld te kunnen waarnemen, en daar op een adequate manier op te kunnen reageren. Maar redenerend op basis van DePauls visie op de vormende ervaringen, zouden we ook kunnen vragen of deugden ook het verdere onderzoek naar het adequater maken van morele inzichten zou kunnen belemmeren. Deugden zoals kuisheid en onschuld kunnen –als ze op een zeer beperkende manier worden geïnterpreteerd– problematisch zijn. Hoewel DePaul het niet heeft over deugden, geeft zijn voorbeeld van Janet wel een basis voor kritiek op McDowell. Volgens DePaul is het probleem met mensen zoals Janet dat zij zich afschermt voor ervaringen die potentieel ‘vormend’ zijn voor hun overtuigingen. Mensen zoals Janet zijn volgens DePaul zowel naïef als op een dogmatische manier conservatief. Een naïef persoon oordeelt op grond van beperkte kennis en ervaringen; een dogmatisch persoon verzet zich tegen de verwerving van nieuwe ervaringen. Janet laat een combinatie van beide zien omdat ze bewust streeft naar de instandhouding van haar beperkte kennis en ervaringen; ze houdt dus vast aan een naïviteit én verzet zich tegen de verwerving van ervaringen die deze zouden kunnen opheffen.²³⁴

Deugden zoals kuisheid en onschuld zijn niet de enigen die de verdere ontwikkeling van de morele perceptie aan banden kunnen leggen. Deze deugden komen voor een liberaal publiek duidelijk ‘conservatief’ over, dus daarom zijn ze een gemakkelijk aanknopingspunt. Maar er is natuurlijk een scala van andere deugden die onder liberale mensen ook breed worden geaccepteerd, en die ook niet aanzetten tot nieuwe vormende ervaringen. Voorzichtigheid is een voorbeeld van een deugd die niet bepaald aanzet tot de exploratie van nieuwe ervaringen zoals bungeejumpen, paragliden, zweefvliegen etc... Trouw, matigheid en eerlijkheid zijn andere voor de hand liggende deugden die vragen om onthouding van een bepaald soort ervaringen. Van mensen met deze deugden verwachten we niet dat ze de juistheid van deze eigenschappen gaan testen door zich over te geven aan activiteiten die ermee in strijd zijn. Dat zou namelijk direct betekenen dat ze deze deugden verliezen, inclusief de daarbij horende perceptie van de morele realiteit.

²³³ Zie voor deze kenmerken p.145, DePaul (1993)

²³⁴ DePaul is in naïviteit en dogmatisme geïnteresseerd omdat zijn methode van ‘balans en verfijning’ niet kan laten zien wat er mis is met het oordeel van deze mensen. Het is best mogelijk dat naïeve of dogmatische mensen hun verschillende overtuigingen, methodes en principes met elkaar in evenwicht kunnen brengen, en als aan die eis is voldaan zijn die overtuigingen volgens zijn methode adequaat. Zijn methode van het reflexief equilibrium vraagt dus ook niet van hen om zich bloot te stellen aan ervaringen die zouden kunnen zorgen dat zij hun opvattingen wijzigen. Het resultaat is dat je met deze methode naïef of dogmatisch kunt blijven.

Deze reflectie op basis van DePauls notie van de ‘vormende ervaringen’ leidt tot een nogal paradoxale conclusie, namelijk, dat deugdzaamheid –wat bij uitstek het resultaat is van een ethische vorming- de verdere voortzetting van die vorming ook zou kunnen frustreren. Er is een heel scala aan deugden dat dragers van die deugden verbiedt om ervaringen te ondergaan die potentieel vormend zijn. Betekent dit ook dat een morele deugdzame mensen altijd een beetje naïef zijn, in de zin dat deugdzame mensen allerlei ervaringen niet opdoen; of conservatief –en zelfs dogmatisch- doordat ze zich ook verzetten tegen die ervaringen? En betekent het dat McDowell weliswaar beweert dat mensen door middel van de morele perceptie hun traditie kunnen kritiseren, maar dat deugdzame mensen in praktijk over die traditie weinig kritisch zijn?

b. Belemmeren deugden de ethische vorming?

Volgens mij zou dit inderdaad zo kunnen uitpakken. Maar dat hoeft niet. De deugdzaamheid die de morele perceptie mogelijk maakt sluit niet uit dat je in een samenleving ook tegelijk een discussie voert over de vraag of juist *die* deugden cultivering waard zijn; of dat *die interpretatie* van die deugd navolging verdient. Dergelijke reflecties kunnen leiden tot een inhoudelijke revisie van deze deugden. Met kuisheid is dat in de afgelopen vijftig jaar in Nederland ook gebeurd. In de jaren vijftig hoorde seks nog uitsluitend bij het huwelijk tussen man en vrouw, in hippie-kringen in de jaren zestig heerste een vrije seksuele moraal –hoewel ook hier pedofilie en onvrijwillige seks niet werden getolereerd- maar de jonge generatie van de jaren tachtig en negentig heeft die weer losgelaten om plaats te maken voor een meer ontspannen seriële monogamie.

Daarnaast denk ik dat het weliswaar zo is dat sommige deugden -zoals kuisheid, onschuld, trouw, matigheid, voorzichtigheid etc...- niet aanzetten tot een verdere exploratie van de morele betekenissen van de realiteit, maar dat is niet het hele verhaal over deugden. Naast deze deugden die de zoektocht naar ervaringen beperken, zijn er ook deugden die juist tot vormende ervaringen aansporen.

Hiermee wijk ik af van de visie van DePaul zelf over vormende ervaringen. DePaul meent dat mensen zich niet kunnen voorbereiden op vormende ervaringen: ze overvallen een persoon, zonder dat hij erop kan rekenen. Hij ontkent ook dat mensen zich voor dergelijke ervaringen kunnen openstellen. Maar met dat laatste ben ik het oneens. Vormende ervaringen zijn inderdaad onverwacht, maar het is naar mijn idee wel mogelijk om het waarschijnlijker te maken dat ze zich voordoen. Er zijn volgens mij niet alleen deugden die zorgen dat mensen zich minder blootstellen aan vormende ervaringen; er zijn ook deugden die juist zorgen dat mensen dit méér doen.

Hoe dit gaat kan ik het beste uitleggen aan de hand van Martha Nussbaums essay ‘Love’s knowledge’. Dit essay gaat niet over morele perceptie, en Nussbaum heeft het hier ook niet over deugden: het gaat over liefde en hoe je er achter komt dat je van iemand houdt. Maar desondanks beschrijft Nussbaum in dit essay hoe een vorming van het karakter kan bijdragen aan zoiets als een ‘vormende ervaring’. Zij gebruikt hier natuurlijk niet de term ‘vormende ervaring’, maar ze beschrijft hiervan wel een voorbeeld aan de hand van Marcel Prousts roman *Op zoek naar de verloren tijd*. In de passage die ze beschrijft hoort de hoofdpersoon van de dienstbode dat zijn vriendin Albertine is vertrokken. Dit nieuws schokt hem enorm, en dat verbaast hem. Hij was er namelijk van overtuigd dat hij niet van haar hield. Maar doordat hij staat te trillen van angst om haar te verliezen, oordeelt hij nu anders: hij weet nu heel zeker, zonder enige twijfel, dat hij van Albertine houdt. Het nieuws van haar vertrek doet hem volgens Nussbaum die ‘waarheid’ heel duidelijk beseffen.²³⁵

²³⁵ Zie p. 261, Nussbaum (1990)

Nussbaum ontleent aan Prousts roman een visie op de manier waarop mensen tot kennis komen over hun liefde voor anderen. Dat is niet via wetenschappelijke methodes, niet door analyses, of de rangschikking van feiten. Ze moeten een krachtige ervaring hebben die niet door de wetenschap kan worden geboden. Deze ervaring voelt met de woorden van Proust als 'een fysieke klap in het hart', een 'bliksemschicht', een 'open wond'. Nussbaum noemt de ervaring 'cataleptic', 'verlamdend'.²³⁶ Juist doordat deze ervaring zo krachtig is, ontstaat volgens Nussbaums weergave van Proust de indruk dat we hiermee iets over de realiteit leren.²³⁷

Nussbaum benadrukt ook dat deze krachtige ervaringen volgens Proust de gewoonten die mensen hebben verworven op losse schroeven zetten. Er is in haar lezing van Proust dus sprake van een contrast tussen de gewoonten en deze 'cataleptic' impressies. Zij leest in zijn boek een bevestiging van een thematiek die in haar werk veel voorkomt; namelijk dat mensen zijn geneigd om zichzelf te misleiden.²³⁸ In de liefde zijn ze bij uitstek geneigd om dat te doen, omdat de liefde hen doet voelen dat hun geluk afhankelijk is van een ander, dat ze behoeftig zijn en kwetsbaar. Dat zijn kanten van het zelf die mensen niet graag zien, en die ze liever negeren om een illusie van controle te kunnen hebben. De meeste mensen ontwikkelen volgens Nussbaum een gewoonte om de behoeftige, kwetsbare kanten van het bestaan uit hun wereldbeeld te blokkeren; dus, om ze te negeren.²³⁹ De krachtige cataleptische ervaring die verbaast en overrompelt breekt door dit habituele zelfbedrog heen; deze ervaring is verpletterend: de hoofdpersoon is er niet op bedacht, en hij ondergaat haar alleen.

Dat deze ervaringen zo verrassend zijn is volgens Nussbaum typerend voor Prousts beschrijvingen ervan:

'For Proust it is especially significant that surprise, vivid particularity, and extreme qualitative intensity are all characteristics that are systematically concealed by the workings of habit, the primary form of self-deception and self-concealment. What has these features must have escaped the workings of self-deception, must have come from reality itself.' (p. 267, Nussbaum, 1990)

Nussbaum zelf houdt alle kenmerken van deze onthutsende en verlamdende ervaring vast die ze met Proust heeft neergezet, ze benadrukt alleen dat mensen cultivering nodig hebben om ze te krijgen. Om het belang van deze ervaringen te kunnen inschatten is interpretatie nodig, en daarvan kan alleen sprake zijn als die cataleptische impressie niet éénmalig is, maar in een lijn van ervaringen thuishoort.²⁴⁰ Om die ervaring te kunnen hebben moet zelfs sprake zijn van een 'permanente structuur van de ziel',²⁴¹ een 'jezelf steeds opnieuw openstellen voor'. Hoewel een cataleptische ervaring onmiddellijk is en het wereldbeeld van een persoon omver

²³⁶ p. 267, Nussbaum (1990)

²³⁷ Ze schrijft hier dat ze de visie op kennis van Zeno herkent in Proust, die er vanuit gaat dat: 'Knowledge of our heart's condition is given to us in and through certain powerful impressions, impressions that come from the reality itself of our condition and could not possibly come from anything else but that reality.' (p. 266, Nussbaum, 1990)

²³⁸ Zie ook mijn artikel 'Martha Nussbaum' (2005)

²³⁹ Deze gewoonte ontwikkelen vereist volgens haar een activiteit, een commitment: 'It is (...) a form of activity that we engage in, a commitment we make, when we wish to avoid or block the sort of knowledge that he will describe. It is a practical barrier to this knowledge as well as a theoretical rival. To believe in the theoretical rival and live accordingly is not just to be in error; it is to engage in a fundamental form of self-deception.' (p. 262, Nussbaum, 1990)

²⁴⁰ p. 270, Nussbaum, 1990

²⁴¹ p. 272, Nussbaum, 1990

werpt, is het niet mogelijk om zómaar zonder precedentes door zo'n ervaring te worden overvallen; alleen een persoon die op de juiste manier is ontwikkeld, is in staat om dergelijke onthutsende dingen mee te maken.

Deze visie ondersteunt Nussbaum met een ander verhaal van Ann Beattie dat laat zien dat de ontwikkeling van liefde ook een langzaam proces kan zijn, een 'leren vallen voor', maar dan een heel langzame val. In dat verhaal wordt de betekenis van het uiteindelijke valmoment in de ontwikkeling van de personages in het hele verhaal voorbereid. Dat moment is heel eenvoudig, maar krijgt de overrompelende betekenis van een 'cataleptische impressie' doordat de personages het zo zijn gaan zien. Je zou kunnen zeggen dat ze in de loop van het verhaal de eigenschappen hebben ontwikkeld die hen in staat stelden om hun liefde te zien voor wat het is en daarnaar ook te handelen.

In het essay 'Love's knowledge' laat Nussbaum naar mijn idee treffend zien dat er deugden nodig zijn voor vormende ervaringen. Ze gaat hier niet in op het type deugden dat mensen moeten ontwikkelen om in staat te zijn tot dit soort ervaringen. Maar dat doet zij wel elders. Het is een capaciteit om open te staan voor, en te sympathiseren met de behoeften, kwetsbaarheden en afhankelijkheden van jezelf en anderen. Zij noemt die capaciteit 'compassie'. In het laatste hoofdstuk zal ik op deze deugd en andere kritische deugden uitgebreid terugkomen. Hier wil ik alleen concluderen dat een morele perceptie gebaat is bij deugden. McDowell heeft naar mijn mening goed laten zien hoe die morele perceptie mogelijk is. Maar hij maakt geen onderscheid tussen deugden die bijdragen aan het verder ontwikkelen van morele inzichten, en deugden die deze ontwikkeling juist afremmen. Met behulp van de vormende ervaringen van DePaul en de invulling die Nussbaum daaraan geeft, heb ik geprobeerd te laten zien dat er ook deugden nodig zijn om morele perceptie adequater te maken, en om oude percepties te kritiseren. Hoewel ik denk dat er inderdaad deugden zijn die *niet* stimuleren tot de uitbreiding van de morele perceptie, of een verdere exploratie van de kenmerken van de realiteit die mogelijk morele betekenis hebben, denk ik dat er ook deugden zijn die dat wel doen. Deze deugden zijn onmisbaar als we de traditie op grond van een perceptie willen kritiseren.

Slotbeschouwing

Zijn leden van de traditie met behulp van de morele perceptie in staat om aspecten van de wereld waar te nemen die met die traditie conflicteren, en die dus om een revisie daarvan vragen? Deze vraag zou ik met 'ja' beantwoorden. In dit hoofdstuk heb ik met behulp van McDowell's werk laten zien hoe morele perceptie mogelijk is. Ik heb morele perceptie uitgewerkt als een sensibiliteit voor moreel relevante aspecten van de wereld, die door moreel ontwikkelde mensen worden waargenomen. Moraliteit is volgens McDowell onderdeel van de realiteit voor mensen met een tweede natuur; dus, tot wier natuur het behoort om hun intellect te ontwikkelen, zodat zij in staat is de morele betekenis van handelingen, eigenschappen, situaties en gebeurtenissen waar te nemen. Voor mensen die op deze manier zijn gevormd heeft de wereld moreel relevante kenmerken.

Natuurlijk heeft niet iedereen zijn intellect optimaal ontplooid; niet iedereen geldt als 'praktisch rationeel'. Dat verklaart ook waarom mensen voorbij kunnen gaan aan aspecten van de realiteit die moreel belang hebben; mensen die zich nog niet alle deugden eigen hebben gemaakt zullen blind zijn voor zaken die er moreel toe doen, of die bewust negeren. De morele ontwikkeling bestaat erin de perceptie van de morele realiteit steeds adequater te maken, wat gelijk op gaat met een persoonlijke vorming.

In dit hoofdstuk heb ik deze visie van McDowell gepresenteerd, en kritisch bekeken. Ik heb een tendens tot conservatisme gedetecteerd in sommige deugden, waarbij ik vooral kuisheid

en onschuld naar voren heb gehaald. Deze deugden stimuleren dat mensen hun eigen naïviteit cultiveren en zich afschermen voor potentieel vormende ervaringen, die ertoe zouden kunnen leiden dat hun overtuiging verandert. Om McDowell tegen deze kritiek te verdedigen heb ik iets moeten doen dat voorbij gaat aan McDowells eigen benadering. Ik heb een onderscheid gemaakt tussen typen deugden, namelijk: deugden die bijdragen aan een verbetering van de morele perceptie, en die een actor ook in staat stellen om verder te kijken dan de traditie doceert; en de soorten deugden die juist een tendens helpen ontwikkelen om vooral niet verder te kijken dan de traditie vraagt.

Het belangrijkste standpunt van mezelf dat ik in dit hoofdstuk naar voren heb proberen te brengen is dat vormende ervaringen –dus de ervaringen die noodzaken tot een revisie van de overtuigingen die een persoon al had- cultivering nodig hebben. Vormende ervaring lijken een actor zomaar te overvallen, ze kunnen overrompelend en schokkend zijn, maar ze overvallen een actor niet zómaar. Met behulp van Nussbaum heb ik betoogd dat het karakter van een individu een vorming moet ondergaan om ontvankelijk te kunnen zijn voor dergelijke ervaringen. Kortom, mensen die in staat zijn om zich te laten raken door aspecten van de wereld, óók als die hen pijn doen of bang maken, en die bereid zijn om hun overtuigingen aan de hand van die ervaringen te herzien, hebben bijzondere deugden verworven. Deze deugden noem ik in dit onderzoek ‘kritische deugden’, omdat ze mensen in staat stellen om hun traditie te kritiseren.

Deugdzaamheid en kritiek moeten naar mijn idee dus niet worden gezien als twee tegengestelden. Er zijn juist deugden die mensen in staat stellen om hun traditie kritisch te beschouwen, doordat ze mensen open stellen voor aspecten van de realiteit die ze zonder die deugden niet zouden zien.

Hoofdstuk 8

Over de grenzen van een open traditie

De drie kenmerken die in het werk van Alasdair MacIntyre de traditie karakteriseren, maken het niet makkelijk om te onderscheiden tussen de ene en de andere traditie. Een traditie is volgens MacIntyre, ten eerste, een theoretisch systeem van denken, dat gedurende verschillende generaties gestalte krijgt en waarbij iedere nieuwe generatie voortbouwt op het werk van historische voorgangers. Daarnaast verwijst een traditie niet louter naar theorie, omdat zij altijd is geïntegreerd in een manier van leven die de vragen en problemen levert op basis waarvan de theoreticus onderzoek doet en ook zorgt dat de theorie in een concrete sociale levensvorm wordt belichaamd. Tot slot is een traditie altijd gericht op een *telos*; ofwel, een visie op het goede leven voor mensen in het algemeen. Maar aan de hand van deze drie kenmerken zouden we Plato, Aristoteles en Thomas van Aquino leden van één traditie kunnen noemen, maar ook Aristoteles en Immanuel Kant; we zouden ook een lijn kunnen leggen van Aristoteles naar John Stuart Mill en van daar naar David Gauthier. Deze latere auteurs zijn in gesprek met - en bouwen voort op het werk van hun historische voorgangers en reageren op- en beïnvloeden hun sociale context. De *telos* is in het werk van Kant en utilisten moeilijker te onderscheiden, hoewel hun werk volgens MacIntyre ook impliciet streeft naar een visie op goed leven.

Het is dan ook niet zo vreemd dat MacIntyre in zijn werk zelf wat varieert met de scheidslijnen tussen de verschillende tradities. In *Whose justice? Which rationality?* maakt hij bijvoorbeeld een onderscheid tussen de Aristotelische traditie en de traditie van Augustinus, terwijl hij in *Three rival versions of moral enquiry* Aristoteles en Augustinus opvoert als leden van één traditie, die uiteindelijk haar hoogtepunt vindt in het werk van Thomas van Aquino. Ook onderscheidt hij in *Whose justice?* tussen de Schotse Verlichtingstraditie en de traditie van het hedendaagse liberalisme, terwijl hij beide in *After virtue* rangschikt onder de noemer 'het Verlichtingsproject', waarmee hij weer de gemeenschappelijkheid tussen beide benadrukt.

De onvanzelfsprekende scheidslijnen tussen tradities roept de vraag op hoeveel conflict een traditie kan verdragen zonder haar identiteit als traditie te verliezen. MacIntyre's typering van tradities laat naar mijn mening velerlei invullingen toe. Deze kán een heel nauwe begrenzing rechtvaardigen, waarbij binnen tradities een homogene visie op rationaliteit wordt geleefd en verdedigd; maar ze laat ook een erg heterogene variant toe, waarbij de traditie een eindeloze diversiteit aan opvattingen omvat waarover binnen die traditie een conflictueuze discussie bestaat. Soms lijkt MacIntyre zelf de heterogene variant te ondersteunen, bijvoorbeeld als hij in *After virtue* een beeld schetst van de traditie als locatie zijn voor levendige debatten en felle conflicten. Maar in andere passages wekt hij de indruk te streven naar een vérgaande homogeniteit. Zijn beschrijvingen van de leerling-leraar relatie in *Three rival versions of moral enquiry* vergt bijvoorbeeld wel erg veel gehoorzaamheid van leerlingen, waardoor je je kunt afvragen hoeveel ruimte er in zijn visie op de traditie is voor leerlingen om opinies te ontwikkelen die afwijken.²⁴²

Deze ambiguïteit in MacIntyre's werk schept onduidelijkheid over wat een traditiegebonden benadering vermag. Ik zal in dit hoofdstuk daarom onderzoeken in hoeverre een traditie open kan zijn voor verschil van mening, en in hoeverre de geslotenheid die soms in MacIntyre's beschrijving naar voren komt een onontkoombaar kenmerk is van de traditiegebonden benadering. Die vraag zal ik vooral beantwoorden met behulp van het werk van Sabina Lovibond. Uit haar boeken *Realism and imagination in ethics* en *Ethical*

²⁴² Zie hoofdstuk zes, waarin ik heb laten zien hoe MacIntyre's visie op onderwijs tot homogeniteit stimuleert.

formation kunnen we een antwoord destilleren waarin de openheid van een traditie als een verworvenheid naar voren komt, waarnaar de leden van die traditie moeten streven. Ze laat ook erg goed zien op wat voor manieren die openheid in een traditie continu wordt bedreigd. Maar voordat ik aan haar werk toekom, zal ik eerst iets zeggen over wat er precies aantrekkelijk is aan een open traditie, en wat er problematisch is aan een gesloten traditie. Om dat te doen maak ik gebruik van Jeffrey Stout.

1. Streven naar een open traditie

a. Liberalisme versus institutionalisme

Jeffrey Stout spreekt even bewonderend over MacIntyre's werk, als hij er kritisch over kan zijn. Hij is uiterst kritisch over MacIntyre's verwerping van het liberalisme –hij vindt dat MacIntyre nergens een genuanceerd beeld neerzet van wát liberalisme is²⁴³ – maar ook over de kenmerken van MacIntyre's visie op de traditie, die de traditie nauw en gesloten maken. Jeffrey Stout helpt om die kenmerken te identificeren, en vast te stellen wat er verkeerd aan is. In het vijfde hoofdstuk van zijn boek *Democracy and tradition* –getiteld 'The new traditionalism' – maakt hij daarvoor gebruik van een onderscheiding van Susan Moller Okin, wiens kritiek op MacIntyre ik in hoofdstuk zes heb besproken. Zij vraagt zich in de context van deze kritiek af of feminisme volgens MacIntyre's typering een traditie zou kunnen zijn. Dit is het citaat voorafgaand aan haar overweging van die mogelijkheid:

'In spite of MacIntyre's persistent use of gender-neutral language, it is clear that most women, as well as men who have any kind of feminist consciousness, will not find in any of his traditions a rational basis for moral and political action. Where, then, do we stand? Are we outside all traditions and therefore, in MacIntyre's view at least, "in a state of moral and intellectual destitution"? Can one be anything but an outsider to a tradition that excludes one, and some of the things one values most, from what it regards as the best in human life? Can we find, in the history of feminist thought and action, another tradition, that derives much from the liberal tradition MacIntyre distorts and rejects, and that gives an account of rationality and justice superior to that provided by any other? As we saw, he gives conflicting accounts of what a tradition is. At times he describes it as a defining context, stressing the authoritative nature of its "texts"; at times he talks of a tradition as "living", as a "not-yet-completed narrative", as an argument about the goods that constitute the tradition.' (p. 61, Okin, 1989)

Okin onderscheidt hier twee kenmerken van de traditie bij MacIntyre. Om te beginnen wordt de traditie gedefinieerd aan de hand van de teksten die daarin autoriteit hebben. In de passage die op dit citaat volgt legt Okin uit waarom feminisme volgens haar geen traditie kan zijn in deze betekenis: feministische auteurs refereren niet aan teksten met 'autoriteit' en er zijn geen feministische canons van theorieën die op zo'n tekst voortbouwen, zoals die er zijn als het gaat over de interpretatie van bepaalde Bijbelteksten of van de boeken van Aristoteles in de middeleeuwen. Dit zal ik het 'autoriteitskenmerk' van tradities noemen. Daarnaast onderscheidt Okin ook een ander kenmerk van tradities: een traditie is ook een 'nog-niet-gecompleteerde narratief'. Feminisme kan volgens dit kenmerk wel als traditie kwalificeren, stelt Okin, want in feministische kringen kun je een levendige argumentatie tegenkomen, waarbij auteurs op elkaar reageren, en in respons op elkaar hun standpunten verder evolueren.

Stout bouwt voort op deze onderscheidingen van Okin, en wijst op de twee functies die deze kenmerken in MacIntyre's werk hebben. Het tweede kenmerk dat de traditie voorstelt als een

²⁴³ Zie Stouts kritiek op MacIntyre's aanpak van het liberalisme op p. 137-135, Stout (2004)

zich ontwikkelende narratief gebruikt MacIntyre om te benadrukken dat het in een traditie draait om rationaliteit en om voortschrijdend inzicht. Met dit kenmerk benadrukt MacIntyre dat onderzoekers alleen rationeel kunnen argumenteren voor hun standpunten als ze deelnemen aan een traditie, waarin de narratief die zij voortzetten al is gestart. Dit kenmerk wijst volgens Stout op de functie van de traditie als ‘discursieve sociale praktijk’.²⁴⁴

Het andere, eerste, kenmerk van MacIntyre’s traditie dat Okin noemt heeft een andere functie. Door te zeggen dat bepaalde personen, teksten en praktijken autoriteit hebben in een traditie wil MacIntyre het aannemelijk maken dat onderzoekers zich buiten het rationele discours plaatsen als zij zich niet identificeren met een specifieke traditie. Volgens Stout wijst dit ook op de institutionele inbedding die MacIntyre nodig acht voor een traditie en die volgens Stout nogal dwingend is:

‘(..) essential to the rationality of a practice, according to MacIntyre’s account, is its embodiment in institutions that are capable of securing agreement on a doctrine of the human good (presumably, by means of catechism directed at newcomers and a combination of magisterial suasion, discipline, and excommunication directed at dissenters). (p. 136, Stout, 2004)

Het is naar mijn idee niet helemaal duidelijk of MacIntyre ook werkelijk zo ver gaat dat hij vindt dat mensen die onvoldoende met een traditie gemeen hebben geëxcommuniceerd moeten worden.²⁴⁵ Maar Stout wijst er terecht op dat MacIntyre’s beschrijvingen van instituties wel een forse sturing van de gedachten van de leden van de traditie laten zien, en dat dit potentieel problematisch is. Als die sturing te sterk wordt, dan kan dat betekenen dat mensen met afwijkende meningen in een traditie niet meer worden getolereerd. Dat bedreigt

²⁴⁴ Zie p. 136, Stout, 2004

²⁴⁵ Ik ben in MacIntyre’s werk één passage tegengekomen waar excommunicatie een rol speelt in de reactie op een criticus, maar hij geeft hier niet aan wat hij van die excommunicatie vindt. Daarom is het onhelder wat dit zegt over MacIntyre’s eigen visie hierop. De vreemde passage staat in zijn bespreking van de traditie van Augustinus in hoofdstuk vier van *Three rival versions*, waar hij de belangrijkste kenmerken van de leerling-leraar relatie die hij al eerder in dit boek heeft weergegeven opnieuw noemt (vergelijk TRV 60-66 en TRV 89-93) en vervolgens de erg volgzaam houding van Abelard beschrijft die na een conflict met zijn vroegere leermeester Bernard de Champeaux, zijn kritiek op Champeaux taal filosofie onder bedreiging van beschuldiging van ketterij terugtrekt. Hoewel Abelard volgens MacIntyre in feite geen ketterse ideeën had –de beschuldigingen waren dus onterecht– beschrijft MacIntyre de beslissing van Abelard toch als een rationele. Volgens MacIntyre zag Abelard in dat zijn kritiek op Champeaux mede was geïnspireerd door gevoelens van hoogmoed en accepteerde hij een les in bescheidenheid: ‘What Bernard and Abelard agreed upon, and no consistent Augustinian could have held otherwise, was that the integrity of the life of enquiry requires such interventions by authority. Bernard, as a Cistercian, followed the Rule of St. Benedict, whose practical theology presupposes what St. Augustine had affirmed, that it is only through the transformation of the will from a state of pride to one of humility that the intelligence can be rightly directed. Will is more fundamental than intelligence and thinking undirected by a will informed by humility will always be apt to go astray. It was clearly pride of will which Bernard discerned in Abelard and which Abelard acknowledged by his submission that he had discerned in himself. So it is the underlying epistemology of Augustinian enquiry which requires the condemnation of heresy, since heresy is always a sign of pride in choosing to elevate one’s own judgment above that of genuine authority.’ (TRV 91)

het idee van een open traditie, die ruimte biedt voor de formulering van verschillende meningen en voor debat. Het bedreigt ook het rationele project van de traditie als een ‘nog-niet-gecompleteerde narratief’. Deze narratief kan namelijk alleen worden voortgezet, als er mensen zijn die durven afwijken van dat wat in het verleden werd beweerd, en met hun kritische vragen en inventieve oplossingen de traditie naar een volgend ontwikkelingsstadium voortstuwen.

Jeffrey Stout is uiterst kritisch over de institutionele inbedding van de traditie bij MacIntyre. Hij vindt dat een ‘traditie’ moet proberen hiervan los te komen, en zoveel mogelijk moet functioneren als rationele narratief. In ‘The new traditionalism’ voert hij liberalisme op als een traditie in de zin van een ‘nog-niet-voltooid narratief’, die op dat doel is gericht. In dit hoofdstuk stelt hij daarom ook voor om de geschiedenis van de moderniteit niet te lezen als een geschiedenis waarin mensen zich geleidelijk losmaakten van de traditie, maar als een ontwikkelingsproces waarin zij de traditie steeds meer als een intellectuele canon zijn gaan zien, en steeds minder de autoriteit van instituties zijn gaan respecteren:

‘(..) the debate over the new traditionalism is best construed not as a debate between traditional and modern varieties of ethical discourse, but rather as a debate involving at least two traditions or strands of modern ethical discourse: a tradition dedicated to a very narrow conception of how traditions ought ideally to operate and a tradition dedicated to the project of loosening up that conception democratically and dialogically.’ (p. 136, Stout, 2004)

Liberalen streven instituties na waarin ruimte is voor verschil van mening. Zelfs mensen die kritisch staan tegenover de liberale democratie –zoals MacIntyre zelf– kunnen in die democratie studeren, hun mening vormen, boeken en artikelen schrijven, en zelfs gerespecteerde posities verwerven als professor op een universiteit. Dat vindt Stout een belangrijke verworvenheid van liberale democratieën, en ik ben het met hem eens. Het is een groot goed dat mensen met radicaal verschillende opvattingen vredig kunnen samenleven in een liberale samenleving, zonder dat dit tot bloedvergieten leidt. Dat is iets om zuinig op te zijn. Stout heeft ook gelijk als hij zegt dat de institutionele kant van tradities deze vrijheid van het rationele onderzoek kan bedreigen, want de vereiste om de autoriteit van teksten of personen te respecteren kan conflicteren met het rationele onderzoek van tradities. Maar Stout laat naar mijn mening onvoldoende de spanning zien tussen de rationele en de institutionele eigenschappen van tradities. Op basis van zijn aansporing om te streven naar een rationele traditie, zouden we kunnen denken dat de traditie ook zonder de institutionele poot kan. Maar dat is een misvatting. Het is een essentieel inzicht van de traditiegebonden benadering dat rationaliteit mede afhankelijk is van de in instituties ingebedde praktijken. Wat mensen herkennen als een rationele argumentatie, wordt volgens een traditiegebonden benadering mogelijk gemaakt door de consensus die in een gemeenschap bestaat omtrent wát rationaliteit is. Die consensus wordt mede door instituties min of meer ‘afgedwongen’: immers, afwijken van de standaard wordt bestraft, doordat een leerling het tentamen niet haalt, geen diploma krijgt, of doordat bepaalde personen niet worden aangenomen om bepaalde functies uit te oefenen. De standaarden voor de beoordeling van rationaliteit, worden dus ook bekrachtigd door de systemen van beloningen en straf die in instituties bestaan.

De gebondenheid aan instituties is geen contingent onderdeel van de traditiegebonden benadering, waar je met een liberaal streven vanaf kunt; het is een essentieel kenmerk van de traditie. Zonder de institutionele inbedding missen praktijken de continuïteit die nodig is om een visie op rationaliteit te kunnen handhaven. Als we het liberale streven van Stout dus waardevol vinden, en willen hoog houden, dan is er beter inzicht nodig in de spanningsvelden tussen rationaliteit en institutionalisme in een traditie. Sabina Lovibond schetst naar mijn idee

een genuanceerd perspectief op de traditiegebonden benadering in *Realism and imagination in ethics*, die goed laat zien waar we de mogelijkheden voor een open traditie moeten zoeken. Tegelijk geeft ze ook aan waar de beperkingen voor die openheid liggen.

b. De relatie tussen materiële en intellectuele autoriteit

Sabina Lovibonds uiteenzetting over de relatie tussen de materiële en de intellectuele autoriteit van leraren geeft een genuanceerd beeld van de manier waarop rationaliteit en institutionaliteit in een traditie samenhangen.²⁴⁶ Wat is ‘materiële autoriteit’? Wat dit is kan ik het beste uitleggen met behulp van Lovibonds uiteenzetting over het leren van de taal, die zij ontleent aan Ludwig Wittgensteins *Philosophische untersuchungen*. Er is eerst taal nodig om onderscheid te kunnen maken tussen rationele en irrationele uitspraken, of om betekenis te kunnen toekennen aan ervaringen. Maar de eerste fasen van het leerproces van de taal zijn manipulatief: leerkrachten corrigeren elk verkeerd gebruik van een woord. Pas als leerlingen de regels hebben geïnternaliseerd –en de woorden dus precies zo gebruiken als hun leerkrachten– houdt de relatie op manipulatief te zijn. Deze manipulatie is volgens Lovibond ook nodig, want als het leren van de taal vrijblijvend zou zijn, dan zouden de leden van een gemeenschap de woorden niet op dezelfde manier gebruiken. Dat zou funest zijn voor de communicatie, maar ook voor het inhoudelijke rationele onderzoek naar de realiteit. Dit onderzoek veronderstelt namelijk enige consensus over het gebruik van woorden zoals ‘rationaliteit’ of ‘objectiviteit’. Die consensus komt er alleen door manipulatie en dwang toe te passen wanneer leerlingen de woorden beginnen te gebruiken.

Met de term ‘materiële autoriteit’ verwijst Lovibond naar de autoriteit die zich uitdrukt in het dwingend sturen van leerlingen. Maar daarnaast onderscheidt zij ook ‘intellectuele autoriteit’. Lovibond verdedigt net als McDowell en MacIntyre een vorm van moreel realisme, dat er vanuit gaat dat de mensen die spreken over ‘objectiviteit’ in relatie tot de moraal, er ook werkelijk vanuit gaan dat er zoiets als objectiviteit bestaat. Het juiste gebruik van een woord als ‘objectiviteit’ of ‘rationaliteit’ is dus niet alleen het effect van de juiste toepassing van de in de gemeenschap geaccepteerde regels, maar geeft ook werkelijk inzicht in wat objectief of rationeel zou kunnen zijn. De instituties waarin een discours over objectiviteit wordt gevoerd oefenen dus niet alleen macht uit, maar maken het ook mogelijk om juiste oordelen te vellen, en stellen mensen in staat om een gesprek te voeren over hoe die oordelen nog adequater kunnen worden. De veronderstelling dat er ook sprake is van intellectuele autoriteit is nodig, omdat we anders nooit zouden kunnen denken dat iemand het inzicht van een ander werkelijk zou kunnen corrigeren; een correctie zou dan alleen maar een blijk van machtsuitoefening zijn, en niets méér dan dat. Realisten gaan er vanuit dat het mogelijk is om de realiteit wel beter te benaderen. Als ze dat niet deden zouden woorden als ‘objectiviteit’ en ‘waarheid’ ook de betekenis verliezen die ze doorgaans hebben.²⁴⁷

Lovibond houdt hiermee vast aan de twee kenmerken van de traditie die Stout met behulp van Okin onderscheidt. Zij vestigt de aandacht op de manipulatieve kant van tradities, maar bevestigt tegelijk dat het proces waarin de leerling de zaak leert te zien zoals de leraar, werkelijk een *leerproces* is waarin *kennis* wordt vergroot. Als dat niet zo was, dan zou er alleen sprake zijn van machtsuitoefening. De materiële autoriteit zou dan haar intellectuele legitimatie verliezen.

Dit onderscheid tussen de materiële en de intellectuele autoriteit van leraren en discourses is naar mijn mening erg interessant omdat het laat zien hoe nauw de rationaliteit en het institutionalisme met elkaar verbonden zijn. De traditiegebonden benadering maakt het

²⁴⁶ p. 60, Lovibond (1984)

²⁴⁷ p.61, Lovibond (1984)

mogelijk om die relatie goed in het vizier te krijgen en er op een verstandige manier mee om te gaan. Dat betekent dat het liberale streven naar een traditie die ruimte maakt voor debat niet kan worden gerealiseerd door het rationele onderzoek zoveel mogelijk los te koppelen van haar institutionele uitgangspunten. Dit kan alleen leiden tot een maskering van het feit dat rationeel begrip mede door machtsrelaties in de samenleving mogelijk wordt gemaakt. Een onderzoekstraditie kan daarom niet zonder institutionele context, waarin die machtsrelaties worden uitgeoefend. Op basis van Lovibonds onderscheid zou ik zeggen dat het beter is om dat feit te onderkennen en te streven naar handhaving van de materiële autoriteit die volgens de huidige inzichten bijdraagt aan de uitoefening van rationeel onderzoek en de verwerving van kennis, en te proberen de uitoefening van materiële autoriteit die dat intellectuele doel *niet* dient zoveel mogelijk op te sporen en te kritiseren.

Dit roept natuurlijk vragen op, zoals: zijn mensen wel in staat om de instituties van de traditie steeds aan een intellectuele ‘check’ te onderwerpen, en zo te controleren of de materiële autoriteitsuitoefening wel intellectueel te rechtvaardigen is? Zijn hun rationele capaciteiten voldoende onafhankelijk van hun vorming in instituties om voldoende kritisch te kunnen zijn? En zijn critici vervolgens ook in staat om invloed uit te oefenen op de manier waarop de materiële autoriteit in sociale instituties gestalte krijgt?

Op de eerste vraag kom ik in de volgende paragraaf uitgebreid terug. Hier kijk ik naar de laatste vraag over de mate waarin mensen instituties kunnen beïnvloeden. In verschillende passages in *Realism and imagination in ethics* kunnen we manieren vinden waarop die beïnvloeding gestalte kan krijgen. In de paragrafen 18 en 19 van haar boek neemt Sabina Lovibond bijvoorbeeld waar dat de ene sociale context materieel ‘strenger’ is dan de andere.²⁴⁸ Niet in elk discours is het streven naar uniformiteit in het perspectief van mensen op de wereld even belangrijk. Als we bijvoorbeeld ‘de wortel van vijftwintig’ willen trekken dan is een grote mate van uniformiteit vereist: wiskunde staat vijandig tegenover individualiteit. Maar het woord ‘leuk’ laat weer hele verschillende toepassingen toe, die sterk met het individu kunnen variëren. Hoe zit dat bij het morele taalgebruik? Een non-cognitivist beweert dat het gebruik van morele woorden ook sterk kan variëren met het subject dat spreekt, maar volgens Lovibond –die cognitivist is en moreel realist- kan dat niet. Dat zou namelijk de veronderstelling teniet doen dat er op het gebied van de moraal iets te leren valt voor een individu, en dat is juist de crux van de relatie die zij legt tussen de materiële en de intellectuele autoriteit.

Lovibond wil daaraan vasthouden. Net als MacIntyre wijst zij op het feit dat mensen voortdurend ervaren dat er op het gebied van de moraal iets te leren valt, en dat dit ook onderdeel is van hun morele taalspel.²⁴⁹ De respons op morele aspecten van de realiteit is alleen niet zo uniform als bijvoorbeeld de respons op wetenschappelijke feiten.²⁵⁰ Wat dit

²⁴⁸ In de paragrafen 18 en 19 van *Realism and imagination in ethics* exploreert Lovibond *hoe* variabel het gebruik van morele termen precies is.

²⁴⁹ p.73, Lovibond (1984)

²⁵⁰ Wat dit betreft biedt haar benadering een verdere uitwerking dan die van McDowell. Hoewel ze net als McDowell een parallel legt met Immanuel Kant’s voorstelling van de fenomenale wereld, waarbij het rijk van de fenomenen altijd uitstijgt boven de totaliteit van proposities die we nu voor waar houden; en net als McDowell afstand neemt van Kants transcendentale metafysica en het discours over de realiteit verklaart op grond van een empirische gemeenschappelijke activiteit, maakt Lovibond in haar visie op het morele taalspel ook ruimte voor kritiek. Daarin verschilt ze van McDowell. McDowell geeft wel steeds aan dat morele kritiek mogelijk is, maar legt niet uit hoe die verschilt of overeenstemt met kritiek in de wetenschap.

betreft is er een verschil tussen het wetenschappelijke en het morele taalspel.²⁵¹ Observatie van bijvoorbeeld een ‘ster’ vraagt in het wetenschappelijke discours om een uniforme en universele respons van de sprekers, maar in het domein van de moraal dwingt een feit een dergelijke uniforme respons nooit af. In het domein van de wetenschap gebruiken we concepten die we aan scherpe grenzen binden; dat wil zeggen dat we afwijkende interpretaties scherp afkeuren. Maar op het vlak van de moraal laten we meer variatie toe. De consensus die het gebruik van morele concepten regeert is niet zo rigide als het gebruik van natuurkundige of wiskundige concepten. Dat betekent dat er in het domein van de moraal wel sprake kan zijn van ‘fresh evidence’, alleen dwingt dit niet onmiddellijk een bepaalde conclusie af.²⁵² We zijn gewend om met deze aspecten van de morele realiteit verschillend om te gaan.

Dit verschil tussen het wetenschappelijke en het morele taalspel laat ook een onderscheid zien in de rol van mensen daarin. De praktijk van het morele taalgebruik is minder rigide dan die van de wetenschap of de wiskunde; de intellectuele autoriteit is op het vlak van de moraal niet zo specifiek dat zij ieder detail van de praktijk kan regeren. Daarom is vaak niet direct duidelijk hoe een nieuw feit in het morele discours moet worden geïntegreerd. Dat betekent dat in een moreel discours de feiten niet in staat zijn om het bewustzijn van een hele gemeenschap te ontstijgen: die gemeenschap moet een *beslissing* nemen omtrent de manier waarop die feiten moeten worden geïntegreerd in het discours. Lovibond geeft hiermee aan dat personen zelf hun morele discours enigszins kunnen sturen, wat in het veld van de wetenschap veel minder kan. Dit opent volgens haar de mogelijkheid om in het veld van de moraal meer flexibiliteit in de instituties toe te laten.

Lovibond wijst hiermee dus op de capaciteit van mensen om hun morele discours te beïnvloeden. Maar tegelijk is die vrijheid altijd aan grenzen gebonden. Lovibonds Wittgensteiniaanse benadering kan in sommige passages ook een erg conservatieve indruk maken, omdat deze is gebaseerd op een visie op taal, die de continuïteit van een sociale gemeenschap nodig heeft: de taal is als medium voor communicatie afhankelijk van overeenstemming in een sociale context. Van leerlingen wordt verwacht dat zij zich conformeren aan de regels van het taalspel en het sociale leven; ze moeten het gedrag, de manier van praten en oordelen, van leerkrachten imiteren om competente deelnemers aan het sociale leven te worden. Conformeren en imiteren is niet kritisch en vereist géén persoonlijke verhouding tot de sociale wereld.²⁵³

Ook een competente taalgebruiker die kritisch kijkt naar de regels die het gebruik van concepten regeren, moet rekening blijven houden met de fundering van alles wat we over moraal zeggen in een gezamenlijke levensvorm, ofwel een gedeelde praktijk. De verandering van opinie die een persoon of gemeenschap kan ondergaan is dus beperkt. Je kunt dus wel allerlei zaken betwijfelen, maar je kunt niet álles betwijfelen: twijfel heeft een grens, want je twijfelt aan iets als je denkt dat je mogelijk een fout maakt, maar een fout kun je alleen

²⁵¹ Lovibond schrijft: ‘In connection with moral judgment, we do not have the idea of fresh evidence which, when it came to light, would prompt a uniform and immediate reassignment of truth-values to sentences on the part of competent speakers. That idea ‘belongs to’ our concept of the physical world, but not to our (possible) concept of the moral world.’ (p. 79/80, Lovibond (1984))

²⁵² ‘There is certainly a role in moral thinking for the concept of fresh evidence (fresh considerations which can be brought to bear upon a moral question), but that concept does not have the same status here as in our thinking about the physical world: for in ethics there is room for a certain amount of *decision-making* as regards what judgments it is appropriate to make in the face of what experience.’ (p.80, Lovibond (1984))

²⁵³ p.105, Lovibond (1984)

herkennen tegen de achtergrond van wat je al weet. Twijfel veronderstelt dat je niet het hele systeem ter discussie stelt met behulp waarvan je vaststelt wat waar is en wat niet.²⁵⁴

Rationeel onderzoek kan volgens Lovibond niet zonder een bepaalde mate van conservatisme. Maar met het onderscheid dat ze maakt tussen het wetenschappelijke en morele taalgebruik benadrukt ze tegelijk dat de invloed van personen niet gelijk aan nul is. Taalgebruik is een activiteit, een cultuur. Alle gebruiken van een cultuur kunnen veranderen. Sommigen onderdelen van die cultuur hebben continuïteit, anderen zullen worden vergeten. En we kunnen invloed uitoefenen op wélke aspecten blijven en wélke in de vergetelheid geraken.²⁵⁵ Mensen houden namelijk zelf de regels in stand die hun gedrag regeren als leden van een gemeenschap; ze kunnen zich identificeren met de instituties waarin het relevante taalgebruik is belichaamd. Als zij werkelijk geloven dat zij door deze regels te volgen de waarheid spreken blazen zij die instituties steeds nieuw leven in.²⁵⁶ Maar niets dwingt hen om dat te blijven doen. Ze kunnen de sociale instituties dus ook veranderen. Deze capaciteit om te veranderen wijst volgens Lovibond op hun verantwoordelijkheid: door te participeren in een vorm van moreel leven, worden mensen daaraan ook medeplichtig: ze helpen het namelijk in stand te houden, of kunnen beslissen dat niet te doen.

In relatie tot de invloed van mensen op hun cultuur zijn ook de twee houdingen van belang die een gemeenschap kan hebben tegenover kritiek: namelijk de liberale en de conservatieve. In paragraaf 41 van *Realism and imagination in ethics* legt Lovibond uit dat deze houdingen verschillend beleid vertegenwoordigen wat betreft de omgang met mensen die 'afwijken', waaronder we ook de criticus moeten rekenen die een 'afwijkende opinie' heeft. De liberaal vertegenwoordigt een beleid van tolerantie; van een open geest die uitzoekt of het afwijkende gedrag toch op één of andere manier in verband kan worden gebracht met sociale praktijken. De conservatief roept juist op tot strenge disciplinaire maatregelen tegenover degene die afwijkt om hem te bewegen de normen van zedelijkheid te accepteren. De afwijkende persoon wordt dan niet geaccepteerd als een serieuze participant in het taalspel.²⁵⁷

De conservatief zal een criticus niet als participant zien in het taalspel, maar bekijkt hem als een object. Als je een objectieve attitude aanneemt dan zie je een ander niet meer als gelijke, maar als iemand die *gemanaged* moet worden, genezen of getraind. Dat betekent dus dat je manipulatieve macht tegenover die persoon gebruikt. Een conservatief behandelt de regels van de zedelijkheid als de regels van de wiskunde: als je ervan afwijkt, dan geldt dat als een 'fout' en moet je gedisciplineerd worden om die fout niet meer te maken.²⁵⁸ De conservatief handelt als volgt:

'(..) he is prone to assimilate the physiognomy of language-games, such as arithmetic, in which any deviation from the consensus constitutes an *error* and is to be treated accordingly.' (p. 175, Lovibond, 1984)

Met de houdingen van de liberaal en de conservatief laat Lovibond zien dat er binnen een traditiegebonden benadering kan worden nagedacht over de manier waarop met

²⁵⁴ p. 108, Lovibond (1984)

²⁵⁵ 'By acknowledging that we could do something other than what we actually do, we acknowledge the openness of our actual practice to a form of critical scrutiny which we could not previously have seen to be applicable to it.' (p. 118, Lovibond, 1984)

²⁵⁶ Ofwel 'by putting our minds where our mouths are' p. 119, Lovibond (1984)

²⁵⁷ p.173, Lovibond (1984)

²⁵⁸ p.175, Lovibond (1984)

machtsuitoefening wordt omgesprongen in de instituties. Mensen met een conservatieve attitude weigeren radicaal kritische participanten aan de traditie serieus te nemen. Zij gebruiken materiële macht om deze de kop in te drukken, vaak omdat zij onenigheid zien als een bedreiging van de intellectuele en praktische veiligheid van henzelf, of van de gemeenschap als geheel.²⁵⁹ Liberalen, daarentegen, beschikken over een groter vertrouwen in de rationele argumentatie als instrument om met mensen met een afwijkende opinie om te gaan: zij luisteren dus naar wat kritische mannen en vrouwen te zeggen hebben en gaan met hen in gesprek.

Sabina Lovibond schetst deze twee verschillende houdingen. Maar ik denk dat we op basis van haar uiteenzetting ook een belangrijk argument kunnen formuleren dat aangeeft dat de liberale attitude een positieve verworvenheid is, en de conservatieve een zwaktebod. Conservatisme is niet te verdedigen omdat conservatieven materiële autoriteit gebruiken om gelijk te krijgen, zonder dat zij daarvoor een intellectuele legitimatie kunnen geven. Het gaat conservatieven niet om de instandhouding van kennis, of om *leren*; het gaat hen om handhaving van de orde zoals die tot noch toe gestalte heeft gekregen, omdat die ordening hen geruststelt of omdat zij er zelf baat bij hebben. Dezelfde motivatie om instituties ongewijzigd te laten zien we terug bij de conservatieve auteurs die ik in hoofdstuk zes heb beschreven: zij gaan er vanuit dat de menselijke ratio niet in staat is om adequate morele inzichten te verwerven en daarnaar te leven, en daarom willen zij zorgen dat mensen leven volgens de traditionele inzichten die in instituties gestalte hebben gekregen. Zij vertrouwen dus op materiële macht, omdat zij in de intellectuele geen fiducie hebben.

Dit conservatisme lijkt me niet aan te bevelen, want materiële autoriteit staat dan niet meer in dienst van het rationele onderzoek. Volgens de benadering van het moreel realisme verleent alleen een streven naar kennis en inzicht legitimiteit aan de manipulatieve machtsverhoudingen in instituties. Als dat streven ontbreekt valt de legitimering weg, en blijft er alleen macht over zonder dat dit een specifiek doel dient. Het wordt dan erg moeilijk om machtsgebruik te onderscheiden van manipulatie en dwang. Daarmee verlies je controle op de manier waarop macht wordt uitgeoefend, en dat lijkt me geen goede zaak. Dat is een reden om de liberale houding te verkiezen, want die probeert steeds materialiteit aan een intellectuele rechtvaardiging te verbinden.

Natuurlijk blijft het de vraag of het wel reëel is om mensen de verantwoordelijkheid te geven om zelf het machtsgebruik in instituties te controleren. Immers, beschikken zij wel over adequate rationele capaciteiten die hen in staat stellen om de intellectuele rechtvaardiging van machtsrelaties te ‘checken’? Functioneert hun ratio voldoende onafhankelijk van de vorming in instituties om kritisch te kunnen zijn?

2. De grenzen van een rationele kritiek

a. De ‘bepaalde kritiek’ volgens Sabina Lovibond

De laatste drie hoofdstukken van *Ethical formation* gaan over kritiek. Lovibond benadrukt hier de noodzaak van de ontwikkeling van een emancipatoir bewustzijn; dat wil zeggen, van

²⁵⁹ ‘The different policies we can adopt in response to moral contradiction reflect the varying extent to which our cognitive control is threatened by the existence of the alternative view. Thus if the threat is severe, we may prefer not to ‘let the contradiction stand’, when reasoned argument fails us, but to switch to an objectifying treatment of the anomalous opinion which will enable us to consider it in terms of its causal origins. If the treat is slight or negligible, on the other hand, we may not see fit to give the matter any more thought.’ (p. 182, Lovibond, 1984)

een besef dat de mentale activiteit van mensen niet alleen het product is van de initiatie in een sociale context, maar ook de mogelijkheid biedt om kritische vragen te stellen *over* die context.²⁶⁰ Hoewel haar benadering veel gemeen heeft met die van John McDowell, gaat ze hier een stap verder dan hij: McDowell schrijft weliswaar dat kritiek mogelijk is, maar werkt niet uit hoe dit tot stand kan komen. Lovibond doet dat wel. Haar visie op kritiek lijkt op die van MacIntyre –dat erkent ze ook aan het einde van hoofdstuk zeven²⁶¹– maar anders dan hij is zij veel meer geïnteresseerd in de problemen die de beperkingen van deze kritiek oproepen, en de manier waarop dit zou kunnen leiden tot een ‘gesloten geest’.

In de eerste fasen van de ontwikkeling wordt kritiek niet getolereerd. Opvoeders veroordelen kritiek en andere vormen van ‘recalcitrant gedrag’ en interpreteren het als een gebrek aan ethische vorming. Lovibond spreekt ook wel over *apeiron*, ofwel vormloosheid, die recalcitrant gedrag in deze vroege fasen laat zien.²⁶² Lovibond volgt de ontologie van het ‘zelf’ in twee naturen die McDowell uiteen heeft gezet. Deze ontologie laat zien dat mensen wezens zijn die ‘gevormd’ kunnen worden. Zij gebruikt vaak deze platoonse term ‘vorm’ om te vertellen wat er in de ethische ontwikkeling gebeurt. In de ethische vorming krijgt het gedrag een bepaalde continuïteit, een berekenbaarheid, die door de meeste hedendaagse ethici met wetten, regels of principes tot stand wordt gebracht. De ethische vorming van het karakter doet volgens Lovibond iets vergelijkbaars; het reguleert het gedrag van mensen en zorgt zo dat je van elkaar op aan kunt in de sociale wereld. De ‘vorm’ in het karakter is alleen veel meer afgestemd op de specifieke kenmerken van de realiteit dan een regel of principe ooit zou kunnen zijn.

Een tweede natuur verwerven is volgens Lovibond de ontwikkeling van vorm, maar opent volgens haar tegelijk ook de mogelijkheid om iets anders te worden dan wat onze socialisering van ons heeft gemaakt. Praktisch rationeel worden maakt het ook mogelijk om kritisch te zijn: mensen kunnen volgens Lovibond zelfs breken met de praktijken die zij met hun opvoeders delen en zich aansluiten bij een andere sociale groep die hun opinies deelt. Lovibond veronderstelt daarmee een *heterogeniteit* in de samenleving: ze gaat er vanuit dat er binnen een samenleving verschillende groepen bestaan, met verschillende opvattingen over hoe er moet worden geleefd, en dat een individu daarmee kennis kan maken en zich ermee kan verbinden. Haar denken vertrekt dus vanuit een visie op de hedendaagse westerse democratieën die een diversiteit aan groepen en opinies herbergen; niet bij een visie op de traditie die beperkt is en homogeen van samenstelling en die elke vorm van kritiek ziet als een bedreiging van de eenheid van de gemeenschap.

Maar Lovibond realiseert zich ook dat kritiek grenzen heeft in haar benadering. Daarom noemt zij het type kritiek dat haar benadering kan accomoderen ook de ‘determinate critique’, ofwel ‘bepaalde kritiek’. Deze kritiek wijkt niet af van de algemene doelstelling van de ethische vorming; namelijk, het streven naar praktische rationaliteit en naar het goede leven.²⁶³ Een ‘bepaalde kritiek’ laat bijvoorbeeld zien dat een oordeel onjuist is volgens de

²⁶⁰ p. 137/138, Lovibond (2002)

²⁶¹ Zie ook noot 36 op p. 150, Lovibond, 2002

²⁶² ‘Such recalcitrant tendencies bear witness to the enduring presence of an *apeiron*, or formless principle, in human nature.’ (p. 139, Lovibond, 2002)

²⁶³ Kritische mannen en vrouwen die een ‘bepaalde kritiek’ formuleren blijven altijd vasthouden aan de rationele standaarden. In dat opzicht houden ze dus vast aan de sociale orde, zoals Lovibond in het volgende citaat ook aangeeft: ‘I suggested (...) that the determinate critique of ethical formation represents a particular kind of oppositional attitude which, from the standpoint of a practical reason view of ethics, is at one with the social order it opposes in its commitment to (some variant of) the rationalist character ideal.’ (p. 144, Lovibond, 2002)

gangbare standaard van objectiviteit; dat een praktijk effectiever kan zijn, of op een andere manier het goede leven beter kan bereiken. Een belangrijke functie van de bepaalde kritiek is ook het onderscheiden tussen legitieme en illegitieme soorten van autoriteit op grond van de vraag of het mogelijk is om die autoriteit met redelijke argumenten te verdedigen. Een ‘bepaalde criticus’ zal dus nooit de autoriteit accepteren van een persoon of instituut dat regels afdwingt, zonder dat die regels rationeel kunnen worden onderbouwd. Daarnaast zal een bepaalde criticus volgens Lovibond altijd proberen om begrijpelijke argumenten te geven, die ook voor andere mensen toegankelijk zijn.²⁶⁴ Mannen en vrouwen die een ‘bepaalde kritiek’ formuleren nemen verantwoordelijkheid voor wat zij zeggen. Zij gedragen zich als personen, die je op hun overtuigingen en oordelen kunt aanspreken, en die deze zullen toelichten en beargumenteren.²⁶⁵

De ‘bepaalde kritiek’ noemt Lovibond ‘recalcitrant’, maar het is een rationeel soort recalcitrantie: het is binnen de structuur van het streven naar praktische rationaliteit altijd begrijpelijk waar deze kritiek op is gericht. Maar er zijn ook vormen van kritiek die voorbij gaan aan de grenzen van de ‘bepaalde kritiek’ en die binnen de benadering die Lovibond voorstaat dus eigenlijk niet ‘rationeel’ kunnen worden genoemd. In hoofdstuk zeven noemt zij twee voorbeelden. Ten eerste het recalcitrante gedrag van kinderen, die vooral uitdrukt: niet dít! Dit is een primitieve reactie, waarvoor kinderen nog geen redenen kunnen geven. Ze verzetten zich gewoon, zonder dat ze daarvoor argumenteren. Daarnaast vertegenwoordigen anarchisten een type recalcitrant gedrag, dat voorbij gaat aan de ‘bepaalde kritiek’. Een anarchist verwerpt iedere vorm van sociale orde en gevestigde autoriteit, terwijl de ‘bepaalde criticus’ die juist accepteert en alleen wijst op betere of andere manieren om de sociale wereld te organiseren en te interpreteren om de doelstellingen van de ethische vorming beter te kunnen realiseren. De anarchist laat het streven naar ethische vorming los.

De ‘bepaalde kritiek’ is kritisch, maar staat volgens Lovibond in principe vijandig tegenover radicalere vormen van recalcitrantie, zoals dat van de anarchist. Daarom zit er volgens Lovibond ook iets inherent strijdigs in de kritiek van de bepaalde criticus. Hij of zij kritiseert de bestaande sociale orde weliswaar, maar wil er tegelijk ook aan vasthouden.²⁶⁶ De bepaalde

p. 140, Lovibond (2002)

²⁶⁴ Lovibond hanteert in dit verband meer de universalistische taal van McDowell, dan de contextgebonden taal van MacIntyre. Zij stelt dat een bepaalde criticus streeft naar begrijpelijkheid voor iedereen, niet alleen voor een gemeenschap. Iemand die een bepaalde kritiek geeft redenen die goede redenen zouden kunnen zijn voor iedereen: hij of zij streeft naar universele toerekeningsvatbaarheid. p. 143, Lovibond (2002)

²⁶⁵ Lovibond benadrukt in dat kader ook dat een criticus die de ‘determinate critique’ verdedigt trouw blijft aan het ideaal van auteurschap. Iemand die aspecten van de sociale orde kritiseert neemt verantwoordelijkheid voor zijn eigen standpunten, overtuigingen en besluiten tegenover anderen. Om die verantwoordelijkheid te kunnen dragen moet je in staat zijn om jezelf te identificeren. Die identificatie moet volgens Lovibond niet vluchtig zijn, maar het karakter hebben van een belofte. Dat betekent dat deze persoon dus ook de mentale neiging moet hebben te geloven in de overtuigingen en besluiten die zij verdedigt. Hij of zij moet dus integer zijn. Maar zij moet ook gecommitteerd zijn om te onderscheiden tussen betere en slechtere redenen, en een commitment aan een intern onderscheid; namelijk, om jezelf te onderscheiden van het achtergrond geluid, ofwel de apeiron van ons innerlijk leven. (p. 147, Lovibond, 2002)

²⁶⁶ ‘Like the traditional ethical rationalist, then, adherents of any programme of collective “recalcitrance” (assuming that the latter still invokes *judgements* of value, and is not pictured simply as the symbolic manifestation of a certain clash of social forces) will have a stake in

kritiek houdt vast aan de structuur van de traditionele deugdedethiek die eigenlijk vijandig staat tegenover verschil omdat de traditionele deugdedethiek er vanuit gaat dat mensen die praktisch rationeel zijn -ofwel die deugdelijk zijn- op dezelfde manier opmerkzaam zullen zijn tegenover de theoretische of praktische redenen die er in een specifieke context te vinden zijn. Zonder die uniforme respons zou er geen sprake zijn van morele perceptie en de objectiviteit van morele oordelen. Een bepaalde criticus blijft streven naar dit ideaal van dezelfde respons op de realiteit, ondanks dat hij (of zij) de gevestigde orde wil vervangen door iets wat 'beter' is en daarvoor een reden heeft. De bepaalde criticus zal dus altijd op zoek zijn naar overeenstemming met zijn publiek, omdat hij streeft naar een gemeenschappelijke responsiviteit tegenover de wereld.

Dit streven naar gemeenschappelijkheid brengt ook met zich mee dat de 'bepaalde criticus' nooit de hele sociale orde omver kan willen werpen. Mannen en vrouwen die een bepaalde kritiek formuleren vinden de ethische vorming belangrijk en streven daarom ook naar de voortzetting van instituties en machtsrelaties die deze vorming mogelijk maken. Zonder deze vorming, instituties en machtsrelaties zou hun kritiek geen gehoor vinden en dus zinloos zijn. Totale omverwerping van deze instituties –zoals de anarchist beoogt- conflicteert met de onderneming van de bepaalde criticus, want dit ondermijnt dat wat de formulering van een kritiek überhaupt mogelijk maakt.²⁶⁷ Lovibond concludeert dat haar visie op de 'determinate critique' daarom altijd iets behoudends zal houden:

'(..) to the extent that it remains indebted to a common appreciation of "the reasons that there are", the critique of ethical formation must preserve within itself something of that conservationist impulse –that will to continue a specific tradition of substantive rationality- which was said (..) to be integral to formation in general. Advocacy of the different, in short, requires a grounding in the "same".'(p. 148, Lovibond, 2002)

Lovibond beseft dat deze visie op kritiek voor veel mensen onbevredigend is. De 'determinate critique' streeft naar het gemeenschappelijk goede en het rationalistische karakter ideaal, en wil daarom ook de sociale orde behouden. Maar is het wel altijd raadzaam om daaraan vast te houden? Ofwel: stelt deze 'determinate critique' mensen wel in staat om voldoende kritisch te

the success of ethical formation, and so in the persistence of whatever "institutions" or configurations of power are needed to keep it going. For them too –despite their dissent from specific features of an existing social order- the ethically recalcitrant will be a potentially hostile principle, since it may work against the uptake of rational considerations that happen to be integral to their own project.'(p. 145, Lovibond, 2002)

²⁶⁷ Lovibond benadrukt in dit verband ook het paradoxaal van de bepaalde kritiek. Wanneer we ons verzetten tegen de gevestigde ethische orde, zijn we op een paradoxaal manier ook afhankelijk van de krachten van de wet die we bestrijden: 'So when we undertake, from political motives, to defend the ethically "recalcitrant" against the agencies of ethical formation, it would seem that insofar as these motives are expressible in terms of reasons why the result aimed at would be preferable to the status quo, our defence of the recalcitrant will exhibit a paradoxical dependence on the very "forces of law and order" which we (also) oppose. We oppose these forces to the extent that they uphold a mode of formation, and hence of (so-called) rational receptivity, which we –for reasons of our own- do not accept as the real thing (since in our view it is a less than adequate guide to the overall layout of the "space of reasons"). But we also depend on them to the extent that, in addressing others, we want these others to feel the rational cogency of what we have to say, and so to have to rely on their previous exposure to an upbringing which, with any luck, will have prepared them to do that.' (p. 146, Lovibond, 2002)

zijn over de machtsrelaties die hun instituties beheersen? Kunnen zij situaties van machtsmisbruik voldoende herkennen, als zij zo'n beperkte visie hebben van wát intellectueel te rechtvaardigen is? Of zouden zij meer kunnen leren van een anarchistische kritiek?

b. Een voorbeeld van een zorgethische 'anarchistische kritiek'

In het werk van feministische auteurs komen we verschillende kritieken tegen op de centrale plaats die rationaliteit in de geschiedenis van de filosofie heeft ingenomen en op de karakteridealen die als voorbeeld zijn geëxpliciteerd. De kritiek van zorgethici is specifiek interessant voor dit hoofdstuk, omdat de zorgethiek ook veel gemeen heeft met de benadering van MacIntyre, Lovibond en McDowell: zorgethici benadrukken bijvoorbeeld dat moraal tussen mensen ontstaat en wordt overgeleverd, ze schrijven een centrale rol toe aan de ethische vorming door middel van onderwijs en opvoeding en brengen sociale praktijken naar voren als locatie waar morele ervaringen tot stand komen. Maar hoewel in het werk van de eerste zorgethici nog een reflectie naar voren komt op een karakterideaal en een *telos*, stappen latere zorgethici daarvan vrijwel unaniem af.²⁶⁸ Daarvoor geven ze verschillende argumenten, waarvan ik hier slechts de hoofdlijnen zal samenvatten.

Zorgethici werken net als andere feministische ethici vanuit een algemeen scepticisme tegenover de gedachte dat sommige mensen in een samenleving de autoriteit hebben om anderen te vertellen hoe ze moeten worden om kennis te kunnen vergaren. Zij wijzen op het feit dat de samenleving wordt gekenmerkt door hiërarchieverschillen tussen gender, klasse, ras, leeftijd, onderwijsniveau en professionalisering, en laten zien dat de arbeidsverdeling de lijnen van die hiërarchieverschillen volgt. Dat betekent dat feministische auteurs over de 'vorming' die centraal staat in de deugdeethiek, al snel de vraag zouden stellen: wie geeft er eigenlijk onderwijs? Wat zijn de mechanismen die maken dat sommigen wel en anderen niet –of veel minder- deelnemen aan dat onderwijs? En wat zijn de gevolgen van die feiten voor de manier waarop mensen worden gevormd en de kennis die zij in staat worden gesteld te vergaren?

Dit soort vragen zijn volgens Margaret Urban Walker typerend voor een feministische epistemologie: het vormt de feministische manier om sceptisch te zijn:

'No "problem of skepticism" looms in feminist ethics. Yet feminist ethics is deeply, relentlessly skeptical. It is skeptical about the ways moral thought and practice interlace with social understandings that do not see or treat all "kinds" of people as similarly whole, worthy, respectable, free, rational, or even human. It is skeptical about whose experiences and judgments are taken as definitive or representative of moral thinking, whose self-images and motivations are normative for moral personhood, and whose presumed entitlements and liabilities set the standards for moral responsibilities. Unsurprisingly, feminists suspect it has not been women's moral experiences, moral self-images, and senses of responsibility that have been the benchmark.' (p. 267, Walker, 1996)

Dit algemeen feministische scepticisme wijst op de noodzaak om in een deugdeethiek te onderzoeken hoe en door wie een visie op een ideaal karakter, op rationaliteit of op de morele realiteit wordt geconstrueerd; en hoe de mechanismen van uitsluiting die in een samenleving werkzaam zijn invloed hebben uitgeoefend op de betekenis van deze concepten in de ethische

²⁶⁸ Zie voor die eerdere versies van de zorgethiek Nel Noddings *Caring* (1984) en Sara Ruddick's *Maternal thinking* (1989). In beide werken komt een ideaal naar voren die laat zien hoe moeders horen te functioneren. Ruddick's visie op praktijken is ook expliciet teleologisch, en zij spreekt van deugden.

theorie. Feministische auteurs zullen altijd vragen: *wie* heeft deze concepten uitgewerkt? Welk standpunt had deze auteur in de samenleving? En is hij dan wel geautoriseerd om vanuit dát standpunt iets te zeggen over wat deze concepten inhouden voor de hele gemeenschap of voor de mensheid in het algemeen?

Een versie van deze kritiek zien we ook terug in de feministische zorgethiek. Zij staan net zoals andere feministische auteurs afwijzend tegenover de neiging om te ‘spreken voor anderen’, omdat dit nadelige effecten heeft op de levens van mensen voor wie gesproken wordt, en wiens stem zelf niet wordt gehoord. De zorgethiek kan zélf worden gezien als een theoretische onderneming die poogt ‘stem’ te geven aan de ervaringen van een in de geschiedenis van de filosofie genegeerde groep; namelijk die van vrouwen die in de doorgaans in verzorgende taken waren geëngageerd, en die van daaruit specifieke morele ervaringen hebben opgedaan die in de ethiek nooit zijn gearticuleerd. Carol Gilligans boek ‘*In a different voice*’ (1982), een empirisch onderzoek dat in de morele ervaringen van vrouwelijke respondenten voor het eerst de contouren leest van een alternatief moreel vocabulaire, zegt de stem van vrouwen uit te drukken. Dit empirische werk heeft ethici zoals Nel Noddings en Sara Ruddick geïnspireerd om een zorgethiek te formuleren en zo deze ‘andere stem’ ook een plaats te geven in de filosofische theorievorming.

Maar Gilligans boek is ook veel bekritiseerd.²⁶⁹ Eén van de belangrijke kritiekpunten op haar werk was dat zij zei te spreken voor vrouwen in het algemeen, terwijl zij eigenlijk alleen de ervaringen uitdrukte van blanke Amerikaanse vrouwen uit de middenklasse. Peta Bowden schrijft in het eerste hoofdstuk van haar boek *Caring* bijvoorbeeld dat het probleem is dat de analyse van de activiteit van het verzorgen altijd aan specifieke praktijken is gebonden, terwijl die praktijken in de theorievorming vaak de status krijgen van een soort ‘paradigma’.²⁷⁰ Dat betekent dat de particulariteit van de contexten, en de diversiteit van de doelstellingen die daarbinnen worden nagestreefd, niet goed zichtbaar meer is: ze worden homogeen gemaakt in een theorie die een ideaal uitdrukt. Dat is volgens Bowden een probleem, want hoewel de zorgethiek ontstond uit een onvrede over de uitsluiting van de ervaringen van vrouwen uit de ethische theorievorming, werkt de zorgethische theorievorming op haar beurt ook mee aan de creatie van nieuwe uitsluitingsmechanismen. Een ethiek die dit wil voorkomen moet de tendens om een ideaal te ontwikkelen weerstaan, en de diversiteit aan ervaringen naar voren laten komen. Deze ethiek moet iedereen de kans geven om een eigen stem te ontwikkelen en uit te drukken.

Deze kritiek heeft ertoe geleid dat zorgethici zoals bijvoorbeeld Peta Bowden, Joan Tronto, Marian Verkerk en Selma Sevenhuijsen de deugdeethiek niet als inspiratiebron gebruiken bij de vorming van hun praktijkgebonden ethiek. Zij streven niet naar de formulering van ‘een goed karakter’, ‘rationaliteit’, ‘objectiviteit’ en ‘morele realiteit’, maar proberen ruimte te maken voor een diversiteit aan beschrijvingen van wat deze termen kunnen betekenen in de concrete levens van mensen. De zorgethiek impliceert daarmee een ondermijning van de uitgangspunten van de ethiek van MacIntyre, Lovibond en McDowell. Hoewel deze drie

²⁶⁹ Zie voor een overzicht van die kritiek bijvoorbeeld: Flanagan, O. en K. Jackson (1997) en Moody-Adams, M, (1991)

²⁷⁰ Zie p. 10/11, Peta Bowden 1997 Hier schrijft zij ook: ‘Invoked uncritically in the name of a universal ‘woman’, the ethic conceals or distorts the multiplicity of women’s perspectives. Women of diverse racial ethnic groups, for example, have been particularly critical of the ways in which the values of caring relations are universalized without attentiveness to the very different experiences of caring and relations of intimacy that emerge from different social locations.’

auteurs het mogelijk achten om met intellectuele autoriteit iets te zeggen over een juiste morele vorming, geloven zorgethici dat dit niet kan: zo'n visie articuleert altijd een specifieke ervaring van een persoon en dat werkt uitsluitend voor alle mensen met andere ervaringen.

Deze eerste kritiek hangt nauw samen met een tweede kritiek die vanuit de feministische zorgethiek kan worden geformuleerd. Afgezien van Sara Ruddick staan zorgethici doorgaans vijandig tegenover de beschrijving van een mensenleven als een narratief dat op een *telos* is gericht.²⁷¹ Hier wil ik meer in het algemeen stellen dat feministen zich afvragen of waarde überhaupt wel de structuur van een teleologie moet hebben. In een deugdethiek gaat men daarvan uit, want de verschillende fasen in de ontwikkelingsgeschiedenis van een persoon ontleen in een deugdethiek hun waarde aan de doelstelling waarop die ontwikkeling is gericht. Maar moet dat wel zo worden gezien? Margaret Walker denkt van niet. Daarvoor argumenteert zij op verschillende plaatsen.²⁷² In hoofdstuk vijf van haar boek *Moral understandings* -getiteld 'Picking up pieces'- richt ze zich specifiek op MacIntyre's visie op de teleologische ordening van het hele leven, van wieg tot graf. Deze visie op het leven als eenheid heeft volgens Walker belangrijke nadelen:

'Can one imagine a totally or maximally unified life? This [does] not fit with the normal complexity of human lives, hopes and cares. When I try to imagine maximal integration I find myself imagining something either desperately simple or intolerably suffocating. I picture new strands of story with unforeseeable implications being smothered to avoid potential conflict or threat. I picture tired stories being dutifully tended and maintained because they are integral to the existing plot. I picture something especially onerous for those who feel that others have had a disproportionate hand in writing stories for them that are limiting, cruel, oppressive, or alienating to some things they sense but do not (yet) have stories available to express. I picture frustration for ones whose stories have withered or blown up or grown painfully strained, and who need quite new ones. These are at least reasons to be suspicious of maximal integration as a *uniform* ideal.'(p. 120/121, Walker 1998)

Volgens Walker is een teleologisch perspectief op de narratief van het leven niet aan te bevelen. Alle mogelijke spannende wendingen worden verworpen, om plichtmatig de lijn van het plot tot een bevredigend slot te volbrengen. Dat klinkt als een saai bedaard leven, waar geen aantrekkingskracht vanuit gaat. Maar Walkers belangrijkste argument ertegen is dat het streven naar een leven in de vorm van één teleologische narratief ook geen nastrevenswaardig ideaal is: dit spoort mensen die door de bestaande machtsverhoudingen in een ondergeschikte positie zijn gemanoeuvreerd aan om de lijn van hun levensverhaal voort te zetten, zelfs als dit een obstakel is voor hun ontwikkeling. Een belangrijk deel van hun levensverhaal wordt door anderen geschreven en de continuïteit van hun verhaal zou vereisen dat zij het heft ook nooit in eigen hand nemen. Dat zou namelijk een breuk vereisen met de praktijken waaraan zij al deel hebben.

Volgens Walker bestaat er niet één enkele manier waarop mensen hun levens moreel kunnen ordenen, maar een heleboel. Zij erkent wel dat er goede en minder goede ordeningen van een mensenleven zijn, want mensen kunnen betere en minder goede oplossingen voor hun problemen kiezen om betere of minder goede argumenten.²⁷³ Maar een goed geordend leven hoeft niet perse een eenheid te zijn, en op één enkele *telos* te zijn gericht. Dat is te beperkend en

²⁷¹ Deze kritiek is ook al kort naar voren gekomen in hoofdstuk vier, waar ik vooral de feministische kritiek op een metafysische visie op de *telos* heb besproken.

²⁷² Zie ook bijvoorbeeld hoofdstuk vijf in Walker (1998) en Walker (1999)

²⁷³ Zie bijvoorbeeld p.106, Walker, 1998

kan mensen potentieel geweld aan doen doordat het hen stimuleert binnen een levensvorm te blijven die hen onderdrukt.

Ook deze tweede kritiek tast de basisstructuur van de benadering van de praktische rationaliteit aan die ik in de afgelopen hoofdstukken aan de hand van MacIntyre, McDowell en Lovibond heb uitgewerkt, want die begrijpt juist iedere evaluatie teleologisch. Beide kritieken zijn in Lovibonds vocabulaire voorbeelden van een ‘anarchistische kritiek’, die voorbij gaat aan de grenzen van een ‘bepaalde kritiek’. Hoewel een ‘bepaalde kritiek’ vasthoudt aan het streven naar de ontwikkeling van praktische rationaliteit –dus: deugdzaamheid- die bij de deugdedthiek hoort, ondermijnen deze twee kritieken precies dat teleologisch begrepen streven. Op basis van deze kritieken zouden we moeten concluderen dat deze deugdedthiek te weinig de waarde erkent van de diverse morele ervaringen die mensen in concrete contexten opdoen, en onvoldoende accepteert dat levenslopen die kronkelig zijn en moeilijk in een teleologische narratief zijn te vatten, ook waardevol kunnen zijn. Daarmee vallen deze feministische auteurs de basisstructuur van deze benadering aan. Die basisstructuur willen zij loslaten, en daarom treden zij buiten de grenzen van de bepaalde kritiek.

Op dit punt is het natuurlijk passend om te vragen of deze kritiek ook terecht is. Daar valt nog een hoop over te zeggen, want is het karakterideaal en de visie op rationaliteit inherent aan de benadering van de praktische rationaliteit wel zo uniform als deze zorgethici veronderstellen? Ik denk het niet. Het is namelijk onderdeel van deze benadering dat inzichten in het karakterideaal en in wát praktische rationaliteit vereist kunnen evolueren, mede onder invloed van een kritiek op de machtsstructuren waarin ze tot stand komen. Ook dekt deze versie van de deugdedthiek de ‘materiële macht’ die nodig is in een opvoedings- of onderwijs situatie niet af, maar laat haar zien. Dat maakt het gemakkelijker om problematische machtsuitoefeningen te kritiseren.

Maar deze zorgethische kritiek wijst wel op een belangrijk punt als zij aangeeft dat de benadering van de praktische rede uit is op uniformiteit. Dit is verondersteld in een moreel realistische benadering, die er vanuit gaat dat de morele aspecten van de realiteit in principe door iedereen met de juiste vorming kan worden waargenomen. Wat dat betreft staat deze deugdedthiek vijandig tegenover de aansporing van zorgethici om een eindeloze variatie aan morele ervaringen toe te laten en te respecteren. Hoewel mensen vanuit verschillende contexten een andere visie op de realiteit kunnen hebben, is niet elke ervaring waardevol. Uiteindelijk moet onderscheiden worden tussen opvattingen die waar zijn en opvattingen die niet waar zijn. De zorgethische eis om ruimte te maken voor diversiteit staat wat dit betreft op gespannen voet met deze benadering van de praktische rede.

Het werk van zorgethici wijst op een beperking van de bepaalde kritiek: volgens hen zal een criticus die volgens de lijnen van een bepaalde kritiek werkt niet alle machtsmisbruik in de samenleving kunnen herkennen. Iemand die streeft naar een intellectuele rechtvaardiging van de machtsrelaties, moet zich dat aantrekken. De vraag die dit daarom oproept is: kan een traditiegebonden ethiek ook dit soort anarchistische kritieken accommoderen, die de uitgangspunten van de benadering van de praktische rede aantast? Of stuiten we hier op een grens aan de openheid waartoe een traditie volgens de benadering van de praktische rede in staat is?

c. Anarchisme in de traditie

In de hoofdstukken acht en negen van *Ethical formation* geeft Sabina Lovibond een antwoord op deze vraag, dat ik erg interessant vindt. Lovibond besteedt hier aandacht aan een andere variant van ‘anarchistische kritiek’, namelijk: de postmodernistische. Lovibond spreekt ook

wel van de ‘counter-teleologie’, omdat postmodernistische auteurs zich verzetten tegen het rationalistische karakterideaal dat het doel is van de deugdeethiek. De kritiek van deze ‘counter-teleologie’ lijkt op de kritiek van de feministen, die ik in de vorige subparagraaf heb behandeld, maar is nog een slagje radicaler.

Om deze kritiek duidelijk te krijgen voert Sabina Lovibond een gevarieerd scala van auteurs ten tonele –waaronder Derrida, Foucault, Lyotard en Deleuze- in wier werk we kunnen lezen hoe het ideaal van de praktische rationaliteit gewelddadig kan zijn. Hun kritiek overlapt met die van feministen, want Foucault en Deleuze zijn bijvoorbeeld uiterst kritisch tegenover de hele onderneming van het vormen van een individu, waarbij leraren –een selecte groep in een maatschappij- de autoriteit krijgen om anderen te vertellen hoe ze moeten worden, omdat deze instructie *gewelddadig* is. Het is gewelddadig precies omdat de context van het onderwijs geregeerd wordt door een hiërarchie, die ze tegelijk in stand helpt houden. Leraren of opvoeders fungeren namelijk als karakterideaal en instrueren anderen om precies zo te worden als zij. Dit ideaal wordt voorgesteld als exemplarisch voor een civilisatie, of zelfs voor de hele mensheid. Maar volgens Foucault en Deleuze is dat niet respectvol tegenover die anderen. Het betekent namelijk dat deze selecte groep ook voor alle anderen spreekt als zij uitdrukt naar welk ideaal iedereen zou moeten streven. Spreken voor anderen, is volgens beide auteurs nooit respectvol. Vooral niet omdat deze selecte groep meestal een intellectuele elite is, die een sublimatie van haar eigen capaciteiten tot ideaal uitroept, en op grond daarvan autoriteit voor zichzelf opeist.²⁷⁴

Zorgethici hebben ook deze kritiek geformuleerd. Maar postmodernistische auteurs gaan nog een stap verder. Deleuze schrijft namelijk niet alleen dat ieder persoon in de samenleving voor zichzelf moet kunnen spreken, en dat er in de samenleving een veelheid aan posities is die naar voren moet worden gebracht; hij beweert ook dat er binnen een persoon een veelheid aan opinies en gedachten is. Mensen kunnen dus niet voor anderen spreken, maar ook niet voor zichzelf. We moeten volgens Deleuze aandacht besteden aan alles wat we onderdrukken en overslaan als we iets selecteren wat we uitdrukken. We representeren altijd slechts een *gedeelte* van onszelf naar anderen toe, maar houden het merendeel van wat we zijn verborgen. We moeten daarom sceptisch zijn, volgens hem, over wat we uiteindelijk uitdrukken, want dat is niet het enige dat we zijn.²⁷⁵

Dit laatste impliceert ook een kritiek op een belangrijk doel van de benadering van de praktische rede; namelijk, het toerekeningsvatbaar zijn voor anderen. Dit vereist immers dat je je overtuigingen en oordelen toegankelijk maakt voor anderen en zorgt dat zij op je kunnen rekenen. Ofwel, zoals Lovibond zegt, het vereist dat je jezelf naar anderen toe ‘representeert’ in je morele uitingen. Als je niet in staat bent om jezelf te representeren naar anderen toe, dan is het onmogelijk om dit ideaal te bereiken, concludeert ook Lovibond in het volgende citaat:

‘(..) the goal of formation, as envisaged in the practical reason view, is precisely to bring about a psychological condition in which (self-) representation is possible – a condition characterized by the “serious” (not merely opportunistic) deployment of any available forms of moral expression, and so by the ability to represent, or answer for, ourselves authoritatively to others. We know that this is the educational ideal held out by classical virtue ethics. Is it, however, an ideal that we accept at the price of a kind of violence towards the rest of what we are –towards something in ourselves that would correspond to those silenced “others” on whose behalf the “universal” theorist unworthily presumed to speak?’ (p. 159, Lovibond, 2002)

²⁷⁴ p. 156, Lovibond, 2002

²⁷⁵ p. 158, Lovibond, 2002

Tot slot leidt Lovibond ook nog een derde kritiek op de benadering van de praktische rede af aan de postmodernistische filosofie, die veel gemeen heeft met de tweede kritiek die we in de zorgethiek tegenkwamen. Foucault, maar ook Lyotard, zijn bijvoorbeeld kritisch over de teleologische structuur van verhalen. Als we een verhaal vertellen dan laten we een ontwikkeling zien. Dat komt bijvoorbeeld naar voren in de manier waarop de wereldgeschiedenis wordt verteld. Liberale of socialistische lezingen van de geschiedenis laten een narratief zien die alle gebeurtenissen in relatie tot een doelstelling begrijpen. Meestal wordt dat verhaal verteld op een onpersoonlijke manier. Maar Foucault benadrukt dat deze vanuit een specifiek standpunt wordt verteld, en dat we vanuit zo'n standpunt ook veel negeren en weglaten. We bevestigen een historische betekenis, door andere betekenissen naar de achtergrond te laten verdwijnen. Het lijkt dan of de geschiedenis een teleologische structuur heeft, maar die structuur kan alleen verschijnen doordat we alle verhaallijnen die ermee zouden kunnen conflicteren weglaten.

Lyotard roept op om weerstand te bieden aan de neiging om alles te totaliseren in een eenheid; Foucault probeert de verhalen te vertellen die in de geschiedenis uit het zicht zijn geraakt, zoals de geschiedenis van de waanzin en van straf. Beide auteurs nemen afscheid van de grote narratieven en proberen in plaats daarvan te benadrukken dat er meerdere verhalen naast elkaar kunnen bestaan en dat die het vertellen waard zijn. Ze nemen met andere woorden afscheid van een 'metanarratief', dat alle verhalen homogeniseert.

Dit impliceert volgens Lovibond ook een kritiek op de ethische vorming. Immers, iedereen die een positieve rol toeschrijft aan de ethische vorming, stelt daarmee ook een metanarratief voor, waarin we alle specifieke data omtrent een individu kunnen ordenen.²⁷⁶ Het onderwerp van die metanarratief is het succes of het falen van het vormingsproces in het licht van het karakterideaal van een persoon die in staat is om de vereisten van de rede waar te nemen en die daarnaar handelt. Het ideaal van het zich ontwikkelende leven van een individu ontleent betekenis aan de metanarratief van de vormen, op een manier die lijkt op de wijze waarop historische gebeurtenissen worden geïnterpreteerd in een overkoepelend teleologisch systeem.

Deze drie kritiekpunten vormen in Lovibonds termen een 'counter-teleologie'. Deze kritiek geeft namelijk niet aan dat een bepaalde groep door een andere verkeerd wordt gerepresenteerd, en dat die groep beter verdient. De kritiek is veel radicaler en zegt dat we niet meer mogen representeren. Mensen mogen niet voor anderen spreken, maar ook niet voor zichzelf. Voorts is het volgens de 'counter-teleologie' verkeerd om personen te assimileren in een teleologische structuur die zegt hen te representeren, maar die niet werkelijk in staat is om dat te doen. Volgens deze kritiek moeten we streven naar een niet-gewelddadige relatie tot anderen, en dat betekent dat het teleologische streven dat hoort bij de benadering van de praktische rede moet worden losgelaten.

Deze counter-teleologie kunnen we ook terugzien in de feministische zorgethiek. Lovibond legt ook wel een link met feministische kritiek, hoewel zij niet speciaal verwijst naar zorgethici.²⁷⁷ Dat deze counter-teleologie ook naar voren komt in de zorgethiek is extra interessant omdat de zorgethiek ook veel gemeen heeft met de benadering van MacIntyre, Lovibond en McDowell: zij benadrukt bijvoorbeeld dat moraal tussen mensen ontstaat en wordt overgeleverd, ze schrijft een centrale rol toe aan de ethische vorming door middel van onderwijs en opvoeding en brengt sociale praktijken naar voren als locatie waar morele

²⁷⁶ p. 161, Lovibond, 2002

²⁷⁷ Zie bijvoorbeeld p. 148/149 waar ze verwijst naar de feministische filosofe Rosi Braidotti; of p. 166/167 waar ze ingaat op de kritiek van Drucilla Cornell. (Lovibond, 2002)

ervaringen tot stand komen. Maar de meeste zorgethici wijzen een reflectie op een karakterideaal of een *telos* af. Wat dat betreft verdedigen zij dus –net als de postmodernisten– een versie van de counter-teleologie.

De vraag is nu hoe een traditiegebonden ethiek met dit soort kritiek kan omgaan? Is er ruimte voor ‘counter-teleologie’, dat wil zeggen voor een kritiek die zelfs de uitgangspunten van de benadering van de praktische rede aantast?

Lovibond accepteert vooral dat de deconstructivistische filosofie kan wijzen op nieuwe aanknopingspunten voor de formulering van een ‘bepaalde kritiek’.²⁷⁸ De ‘counter-teleologie’ helpt om kritischer te kijken naar de socialiseringsprocessen die in de samenleving werkzaam zijn. Daaruit kunnen nieuwe vormen van scepticisme voorkomen over bijvoorbeeld de legitimiteit van autoriteit, over uitsluitingsmechanismen in instituties, of over de manieren waarop een ‘goed leven’ beter of anders bereikt kan worden.

Daarnaast komt in Lovibonds hoofdstukken een acceptatie naar voren van de gedachte dat niet alles wat belangrijk is zomaar ‘past’ in een deugdethisch discours. Volgens Lovibond laten de deconstructivisten goed de beperkingen van een opvoeding zien. Opvoeding is een aan tijd gebonden proces dat ook door de cultuur van een bepaald moment wordt begrensd. Een leerling kan dus in de gebruiken van een cultuur van een bepaalde periode worden geïnitieerd, maar wat hij of zij dan leert heeft beperkingen, zelfs als dat leerproces een heel leven voortduurt. Dat leerproces wordt ook bepaald door de unieke omstandigheden van de eigen individuele existentie. Deze opvoeding vormt de manier waarop een persoon denkt en spreekt, maar zorgt tegelijk ook dat dit beperkingen heeft. Doordat er ook verschillen bestaan in de opvoeding die verschillende mensen doorlopen, en tussen de unieke omstandigheden waarin personen hun levens leiden, kunnen zij woorden ook verschillend opvatten. Dat betekent dat mensen elkaar soms niet kunnen verstaan, terwijl er wel iets belangrijks gezegd wordt. Lovibond spreekt in dat verband van een ‘fysieke distantie’ tussen personen. Hoewel twee mensen –a en b– elkaar misschien prima verstaan met behulp van de praktische criteria die een concept regeren in een taalspel, kan hun onafhankelijke fysieke bestaan toch altijd reden zijn voor een mismatch tussen hun beider begrip van een expressie. Er is dan sprake van een verschil tussen hun beider begrip *van iets*.

Met de erkenning dat mensen elkaar kunnen misverstaan, terwijl er wel sprake is van ‘iets’ belangrijks, laat Lovibond de uiterste grens zien van de openheid die een traditiegebonden benadering kan opbrengen. De erkenning van deze ervaring van ‘iets’ dat geen vaste betekenis heeft, of misschien zelfs wel betekenisloos is, kan leren hoe we ruimte moeten maken voor het ‘andere’ of het ‘onzegbare’. Zij drukt hiermee een acceptatie uit van iets wat ze niet begrijpt, maar wat belangrijk zou kunnen zijn, ondanks dat ze niet weet wat dat belangrijke is.

Deze openheid is belangrijk om te kunnen accepteren dat er moreel relevante aspecten van de realiteit zijn die je nog niet kent, maar waartoe een ander met zijn of haar ethische vorming misschien wel toegang heeft. Deze houding impliceert de erkenning dat je eigen kennis onvolledig is en feilbaar, en dat een ander je iets zou kunnen leren. Maar deze open geest is ook belangrijk omdat deze het moeilijk maakt om te veel macht op één plek te concentreren. Een deugdethiek loopt het risico om te veel macht toe te schrijven aan een persoon die zou weten wat een ‘goede vorming’ voor mensen is. De kritiek van deconstructivisten of zorgethici helpt om daarvoor waakzaam te zijn. Deze vormen van kritiek helpen om een abstract commitment te ontplooiën aan de veronderstelling dat niemand in staat is om voor eens en voor altijd te zeggen waar het in de ethische vorming om draait. Geen

²⁷⁸ p. 172, Lovibond, 2002

enkele elite heeft de autoriteit om dat te doen. Om dat te beseffen is een vorm van anarchistische kritiek relevant, want het helpt om steeds te kijken naar de signalen die ontkennen en weerstand bieden aan dat waarnaar men in de ethische vorming streeft.

Slotbeschouwing

Is de geslotenheid die we in sommige passages in Alasdair MacIntyre's beschrijvingen van de traditie tegenkomen een onontkoombaar kenmerk van de traditiegebonden benadering? Op die vraag zou ik antwoorden: gedeeltelijk wel, maar ook gedeeltelijk niet. In dit hoofdstuk heb ik in discussie met Susan Moller Okin en Jeffrey Stout laten zien dat de traditiegebonden benadering gebonden is aan praktijken die in instituties zijn ingebed. Deze institutionele contexten zijn gericht op de continuïteit van de praktijken, zoals die in het verleden bestonden, en staan vijandig tegenover 'afwijken'. De institutionele inbedding van traditiegebonden benaderingen zorgt dus dat tradities altijd een neiging hebben om het bestaande voort te zetten en afwijkende meningen en inzichten te verwerpen. Deze instituties staan dus niet open voor frisse nieuwe inzichten.

De traditiegebonden benadering kan niet van dit institutionele aspect af. Met behulp van Sabina Lovibonds visie op het leerproces van de taal heb ik laten zien dat communicatie instituties vereist: woorden moeten een constante betekenis hebben, anders kunnen mensen elkaar niet verstaan. Woorden zoals 'rationaliteit' en 'objectiviteit' moeten ook een stabiele betekenis hebben, om binnen een samenleving over deze termen te kunnen beschikken. Rationeel onderzoek en een exploratie van de objectiviteit van overtuigingen of oordelen is alleen mogelijk bij de gratie van overeenstemming over wát 'rationeel' of 'objectief' is, die binnen instituties wordt gewaarborgd.

Maar met behulp van het werk van Sabina Lovibond heb ik ook geprobeerd duidelijk te maken dat instituties op meer en minder gesloten manieren gestalte kunnen krijgen. Taal is onderdeel van een cultuur en culturen zijn niet star en eenduidig, maar kunnen evolueren. De participanten aan de cultuur kunnen invloed uitoefenen op die evolutie, en zijn daarmee ook (mede) verantwoordelijk voor de gestalte die zij krijgt. Met betrekking tot het gebruik van de morele taal, en de zedelijke conventies van hun samenleving, kunnen zij verschillende houdingen aannemen. De conservatieve houding houdt vast aan een gesloten geest en weert alle afwijkende opinies af, waardoor de potentiële kennis die in die opinies wordt uitgedrukt ook niet gehoord wordt. Een liberale houding wordt gekenmerkt door een grote openheid jegens kritische opvattingen en een bereidheid tot discussie en gesprek.

Ik heb in dit hoofdstuk betoogd dat een moreel realisme altijd moet streven naar een liberale traditie, omdat deze haar overtuigingen het beste kan testen en verder evolueren en dus werkelijk op het vermeerderen van kennis is gericht. Maar vooral ook omdat deze machtsuitoefening in instituties alleen aanvaardt als zij intellectueel gerechtvaardigd kunnen worden, waardoor er dus controle op wordt uitgeoefend. Lovibond laat naar mijn idee goed zien wat de grenzen kunnen zijn van dat liberale streven in *Ethical formation*, waar zij in gesprek gaat met auteurs die een 'couter-teleologie' vertegenwoordigen. Liberale deelnemers aan een traditie zullen altijd gecommitteerd blijven aan de verwerving van rationaliteit, en inzicht in het goede leven. Dat stelt een grens aan de kritiek die zij kunnen geven of ontvangen. Maar daarnaast kunnen zij zich openstellen voor de mogelijkheid dat hun eigen inzicht faalt en dat een ander iets belangrijks te vertellen heeft dat zij zelf nog niet wisten. Het besef dat je het zelf mis kunt hebben is het belangrijkste argument om zoveel mogelijk openheid te cultiveren, zelfs als je niet goed begrijpt wat een ander zegt. Dat is de beste manier om te repressieve institutionele praktijken te herkennen en te verwerpen, en stelt een persoon het beste in staat om zijn inzichten adequater te maken.

In dit hoofdstuk heb ik aangegeven dat een liberale houding een verworvenheid is, zowel voor een individuele actor, als voor de traditie als geheel. Dit roept de vraag op welke deugden een actor moet verwerven om tot die houding in staat te zijn, en dus, welke deugden een samenleving bij kinderen moet cultiveren.

Hoofdstuk 9

Kritische deugden

In een liberale traditie zou iedere volwassene de rol van criticus moeten kunnen innemen. Sommige participanten zullen hun kritische capaciteiten misschien meer trainen dan anderen, door hun beroep als journalist, schrijver, cabaretier, wetenschapper of politicus of doordat ze vaak opiniërende brieven schrijven naar kranten of deelnemen aan debatavonden die in hun woonplaats worden georganiseerd. Maar een liberale traditie streeft er in elk geval naar dat iedere burger in staat is een kritiek te formuleren, en die te ontvangen. In een liberale traditie streven mensen namelijk naar een rationele rechtvaardiging van hun individuele handelingen, hun praktijken en instituties. Daarvoor moeten burgers steeds kritisch kijken of hun eigen machtsgebruik en die van anderen rationeel te rechtvaardigen is; ofwel of de materiële machtsuitoefening ook intellectuele autoriteit verdient. Dat betekent dat mensen specifieke eigenschappen moeten ontwikkelen en praktiseren, want zonder oefening gaat het niet: een kritische houding is een verworvenheid.

Een reflectie op de deugden die een criticus nodig heeft ben ik in de literatuur vrijwel niet tegengekomen.²⁷⁹ Alleen de politieke filosoof Michael Walzer spreekt er kort over in de inleiding bij de tweede editie van *The company of critics*, waar hij ook drie ‘kritische deugden’ bij naam noemt: moed, compassie en de ontwikkeling van een ‘goed oog’.²⁸⁰ Maar zijn uitwerking van deze deugden is heel summier. Bovendien dekken de drie deugden niet alle kwaliteiten die een goede criticus nodig heeft. Overigens biedt de rest van het boek *The company of critics* wel een goede basis om de catalogus van kritische deugden verder uit te breiden, want Walzer schetst hierin portretten van een gevarieerd scala van critici, waaronder auteurs zoals George Orwell, Michel Foucault, Martin Buber, Albert Camus, Simone de Beauvoir etc..., aan de hand waarvan hij toelicht wat hij onder een ‘goede criticus’ verstaat. Aan deze levendige portretten kan ik een visie ontleen op de eigenschappen die iemand die een goede criticus wil worden zou moeten cultiveren.

Walzers liberale visie op kritiek past bij de kenmerken van de traditiegebonden kritiek die in de afgelopen hoofdstukken zijn uitgewerkt. Ook volgens Walzer kunnen mensen niet beslissen of zij aan een sociale orde willen deelnemen of niet, omdat zij alleen in staat zijn tot reflectie vanuit de denkwijze die zij zich dankzij die orde eigen hebben gemaakt. Critici zijn dus altijd participanten aan een sociale gemeenschap. Daarnaast is een kritiek bij Walzer vooral gericht op de aspecten van de sociale orde zoals die is geïnstitutionaliseerd en wordt bekrachtigd door de politieke autoriteiten. Het gaat erom de manieren te controleren waarop in de samenleving met macht wordt omgegaan, en te onderzoeken of die ook rationeel kunnen worden onderbouwd. Omdat deze kritiek vooral op de samenleving is gericht, spreekt Walzer ook wel van een ‘sociale kritiek’.

Wat voor soort deugden zijn ‘kritische deugden’? Sinds Aristoteles is het gebruikelijk om een onderscheid te maken tussen intellectuele deugden en karakterdeugden. Bert Musschenga

²⁷⁹ Alasdair MacIntyre noemt deugden zoals rechtvaardigheid, eerlijkheid en moed, die een kind nodig heeft om uit te groeien tot een goede praktijkdeelnemer, maar hoewel hij ook schrijft dat deze deugden onmisbaar zijn om een zelfstandige rationele actor te worden, laat hij nergens zien hoe ze daaraan kunnen bijdragen. Zelfstandige rationele actoren zijn in staat tot kritiek op dat wat hun opvoeders en leraren hen hebben geleerd, maar het blijft in zijn werk onduidelijk hoe deze deugden bijdragen tot een kritisch bewustzijn.

²⁸⁰ In de inleiding van de tweede editie van *The company of critics* gebruikt hij ook de term ‘kritische deugden’. p. xiv, Walzer (2002)

doet dat bijvoorbeeld in zijn boek *Integriteit*.²⁸¹ Hij beschouwt de intellectuele deugden als kennisgerichte deugden, waarbij hij voorbeelden noemt zoals openheid van geest, waarheidsliefde, objectiviteit, grondigheid, maar ook de deugd van de praktische wijsheid: *phronèsis*. Onder de karakterdeugden maakt hij nog een verdere onderscheiding in eerste en tweede orde karakterdeugden. De eerste orde karakterdeugden maken het mogelijk om een sociale rol of een beroep goed uit te voeren. Wat de eerste orde deugden zijn moet men afleiden uit de waarden en principes die constitutief zijn voor de rol of het beroep dat een specifiek individu uitoefent. Tweede orde karakterdeugden gaan meer over *hoe* een persoon invulling geeft aan die rol of dat beroep. Het gaat dan niet meer om de deugden die de uitoefening van een rol of beroep mogelijk maken, maar die een bepaalde kwaliteit en gedrevenheid laten zien in de uitvoering daarvan.

De deugden van een goede criticus zijn volgens deze indeling moeilijk te categoriseren. Een criticus is natuurlijk een sociale rol, dus men zou op het eerste gezicht verwachten dat de deugden die hierbij horen eerste en tweede orde karakterdeugden zijn. Maar in de context van een moreel realisme is de rol van een criticus een speciale: critici zijn volgens deze benadering namelijk in de eerste plaats gericht op kennis, op waarheid. Om de functie van een criticus te kunnen uitoefenen zijn dus in de eerste plaats intellectuele deugden nodig. Sociale critici moeten inzicht ontwikkelen in de manieren waarop instituties disfunctioneren. Daarvoor is objectieve kennis nodig over de manier waarop instituties werken, maar ook over óf en hoe wat in die instituties voor waar wordt gehouden overeenstemt de realiteit. Critici moeten dus gericht zijn op de waarheid en op objectiviteit en ze moeten beschikken over een open geest om de inzichten van anderen, die in die instituties betrokken zijn, op waarde te kunnen schatten.

In de afgelopen hoofdstukken zeven en acht zijn deze intellectuele deugden al naar voren gekomen die een criticus nodig heeft. In dit hoofdstuk zal ik mij concentreren op de tweede orde karakterdeugden, die het mogelijk maken om de rol van criticus goed uit te oefenen. Bert Musschenga stelt in *Integriteit* voor om de tweede orde karakterdeugden verder onder te verdelen in communicatieve deugden, motivationele deugden en volitionele deugden. Deze indeling stuurt de aandacht vooral naar het commitment en de volharding van actoren in de uitoefening van hun rol en de manier waarop zij dat wat zij denken en willen overbrengen op anderen. Dit zijn relevante kenmerken van deugden, maar hier zou ik graag andere eigenschappen van de deugden van een criticus willen uitlichten. In de afgelopen hoofdstukken heb ik steeds een spanningsveld geschetst tussen de traditie van een sociale gemeenschap en een criticus die participant is in die traditie, maar zich er ook tegen afzet. Hier wil ik die lijn doortrekken. De tweede orde karakterdeugden die ik hier naar voren breng gaan over hoe een goede criticus met die spanning om moet gaan, in zichzelf en naar anderen toe. Daarvoor is een andere indeling denk ik meer geschikt.

De vier deugden die ik in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk zal bespreken – betrokkenheid, authenticiteit, autonomie en moed – gaan over de vaak gespannen relatie van kritische mannen en vrouwen tot de andere mensen in de samenleving waarbij zij horen. Critici aanvaarden dat ze alleen kunnen zijn wie ze zijn dóór hun relatie tot die samenleving, maar tegelijk geven ze met hun kritiek gestalte aan een persoonlijke visie en identiteit, wat conflicten oproept met hun omgeving. Betrokkenheid, authenticiteit, autonomie en moed draaien alle vier rond deze complexe verhouding tussen critici en de mensen met wie ze historisch en emotioneel zijn verbonden. Bij deze deugden gaat het om de relatie criticus-gemeenschap. Om die reden noem ik dit de ‘relationele deugden’. Het gaat hier om de criticus en zijn of haar sociale verbintenissen.

²⁸¹ Zie p. 175/176, Musschenga (2004)

In de tweede paragraaf speelt de relatie tussen de criticus en de traditie van overtuigingen een rol. Het gaat nu niet om de verhouding van de criticus tot andere mensen, maar om die tussen een criticus en de opvattingen die in de onderzoeksgeschiedenis gestalte hebben gekregen en die zijn belichaamd in de zedelijke gewoonten van praktijken. Leden van een traditie hebben de neiging om vast te houden aan de opvattingen en gebruiken die ze al kennen. Deze conservatieve neiging functioneert vaak als een soort ‘filter’ die alle aspecten van de wereld eruit filtert die niet stroken met het vertrouwde wereldbeeld. Het resultaat is dat veel mensen onverschillig zijn tegenover aspecten van de realiteit die belangrijk zijn voor de vorming van hun morele overtuigingen, maar die pijnlijk of verdrietig zijn om te zien, en die zij daarom liever van zich af houden. Een deugd die ik in de tweede paragraaf zal behandelen is compassie. Dit is een deugd die mensen moeten ontwikkelen om weerstand te bieden aan de neiging om weg te kijken van deze kanten van de wereld. Veerkracht is een deugd die het mogelijk maakt om vervolgens die nare informatie te aanvaarden en een plaats te geven in een kritiek. Compassie en veerkracht heb ik in dit hoofdstuk ‘subversieve deugden’ genoemd, omdat ze gevestigde opinies omver werpen in weerwil van de gehechtheid daaraan van de criticus en die van anderen in hun omgeving.

Om deze twee categorieën van tweede orde karakterdeugden te beschrijven gebruik ik het werk over sociale kritiek van Michael Walzer, maar ik zal zijn benadering ook specificeren en verder uitbouwen en daarvoor gebruik ik ook het werk van Sabina Lovibond, Martha Nussbaum en Iris Murdoch.

1. Relationele deugden

a. Betrokkenheid

In de afgelopen hoofdstukken is kritiek vooral gepresenteerd als het werk van participanten in een samenleving of traditie. Dat betekent dat kritiek allereerst een ‘bepaalde kritiek’ is; dat wil zeggen, het werk van mannen en vrouwen die gecommitteerd zijn aan het goede leven en het karakterideaal van praktische rationaliteit én aan het sociale leven waarin deze zaken voor hen betekenis hebben gekregen. Van de samenleving kunnen zij vele aspecten in twijfel trekken, maar ze blijven er ook onderdeel van.

Wat kunnen critici betwifelen? Ze kunnen bijvoorbeeld laten zien dat instituties niet op de juiste doelstellingen zijn gericht, wanneer zij niet de rationele ontwikkeling van mensen bevorderen of afbreuk doen aan het goede leven. Dat is een tamelijk radicale kritiek. Ze kunnen ook –minder radicaal- inconsistenties waarnemen in de doelstellingen die in theorie en praktijk worden nagestreefd, en die ter discussie stellen, of een regel of maatregel betwisten omdat die sommige mensen privilegieert boven anderen. Critici kunnen de inconsequente manier blootleggen waarop regels worden toegepast of de legitimiteit bestrijden van de regels zelf in het licht van de gebrekkige kwaliteit van leven die deze in stand houden of helpen te ontwikkelen.

Kritiek kan dus *vé*r gaan. Maar iemand die een bepaalde kritiek formuleert –hoe radicaal die kritiek ook is- doet dat niet om de samenleving blijvend te ontwrichten, of de rug toe te keren. Kritiek kan pas als kritiek worden herkend als critici niet alles tegelijk ter discussie stellen, maar slechts *onderdelen* van de samenleving en de traditie onder de loep neemt. Anarchistische kritieken die alle autoriteit in één keer verwerpen kunnen alleen door anderen worden begrepen, als deze worden geformuleerd in een gemeenschappelijke taal en worden ondersteund met rationele argumenten. Als dat niet gebeurt is deze kritiek niet begrijpelijk voor de sociale gemeenschap en daarom ook moeilijk te accepteren. Om een kritiek te kunnen aanvaarden, moet je deze eerst kunnen snappen.

Michael Walzers visie op sociale kritiek past hierbij. Hij benadrukt steeds het belang van betrokkenheid van een criticus bij de samenleving of gemeenschap die hij kritiseert. Hoewel hij dit nergens als deugd thematiseert, doen zijn beschrijvingen van de verhouding van de criticus tot de sociale groep die hij kritiseert toch het meest aan deze deugd denken. Hij schrijft bijvoorbeeld dat de relatie van een criticus tot de groep wordt gekenmerkt door ‘commitment’, ‘nabijheid’, ‘emotionele gehechtheid’, ‘intimiteit’ en in het volgende citaat ‘care’:

‘(..) criticism is most properly the work of ‘insiders’, men and women mindfull of and committed to the society whose policies or practices they call into question – who *care about* what happens to it. This doesn’t by any means rule out exiles or expatriots as critics. Just as there are people who stay at home but cut their moral and political ties, so there are people who go abroad but remain connected. I do mean, however, to call into question the critical standing of world-historical ideologists and philosophers-on-the-mountain-top –I mean all those who take radical detachment, absolute impartiality, or a God’s eye view of the world to be the prerequisite of criticism. For they have mostly not been caring critics.’(p. xi/xii, Walzer (2002))

Walzer benadrukt hier dat betrokkenheid niet persé is verbonden met het land van herkomst, om ook de kwaliteiten van het werk van critici die in ballingschap leven –zoals de Zuid-Afrikaanse apartheids criticus en dichter Breyten Breytenbach die hij in *The company of critics* bespreekt- te kunnen bevestigen. Hij besteedt geen aandacht aan de complexe dubbele betrokkenheid die immigranten kunnen ontwikkelen die langdurig participeren in de samenleving van een nieuw thuisland. Maar zijn beschrijvingen van betrokken critici wijzen wel op een belangrijk obstakel voor immigranten om in een nieuwe samenleving als goede criticus te functioneren: betrokkenheid vergt namelijk niet alleen een langdurige participatie in de samenleving, maar ook een engagement, ofwel, een intieme verhouding die zorgt dat immigranten spreken vanuit een bezorgdheid om die nieuwe samenleving die zij ervaren als die van hen. Hoewel het voorstelbaar is dat immigranten als nieuwkomers ook voordelen hebben als zij zich tot criticus willen ontwikkelen –sommige kritische deugden zijn voor hen misschien eenvoudiger te ontwikkelen- is hun betrokkenheid niet zonder meer vanzelfsprekend.

Betrokkenheid komt in Walzers werk naar voren als een centrale eigenschap van critici. Walzer contrasteert betrokkenheid –ofwel ‘nabijheid’, ‘verbondenheid’ of ‘care’- die hij toeschrijft aan ‘goede critici’ meestal met de afstandelijke stijl van critici die hij de ‘filosofen op de bergtop’ noemt. Dat doet hij ook in het bovenstaande citaat, maar de metafoor van de bergtopfilosofen heeft hij al in *Spheres of justice* geïntroduceerd, waar hij ermee verwijst naar een filosofische benadering waarin morele maatstaven worden opgevat als onpersoonlijke beoordelingsstandaarden, die niet zijn gebonden aan de sociale vorming die oordelaars hebben ondergaan in een samenleving of traditie.²⁸² De gangbare metafoor is dat een goede criticus zich los moet worstelen van zijn of haar relaties met andere mensen, om er kritisch naar te kunnen kijken. Walzer ontkent overigens niet dat critici enige distantie

²⁸² Zie bijvoorbeeld het volgende citaat uit de inleiding van *Spheres of justice*: ‘One way to begin the philosophical enterprise -perhaps the original way- is to walk out of the cave, leave the city, climb the mountain, fashion for oneself (..) an objective and universal standpoint. Then one describes the terrain of everyday life from far away, so that it loses its particular contours and takes on a general shape. But I mean to stand in the cave, in the city, on the ground. Another way of doing philosophy is to interpret to one’s fellow citizens the world of meanings that we share. (p.xiv, Walzer, 1983)

nodig hebben, maar in de filosofie wordt die volgens hem overdreven. Het standaardargument voor distantie en onthechting is dat er ‘objectiviteit’ moet worden bereikt: gewoonlijk wordt er volgens Walzer gedacht alsof critici hun sociale banden moeten lossnijden en naar hun eigen samenleving kijken alsof zij ‘bezoekers van een verre planeet’ zijn. Vanuit dat standpunt zouden zij een onpartijdige, objectieve en daarom ware visie kunnen geven op wat er mis is met de samenleving.²⁸³

Walzers kritiek op deze opvatting keert in al zijn boeken terug, maar komt in relatie tot het thema ‘sociale kritiek’ het duidelijkst naar voren in *Interpretation and social criticism*. In deel twee van dit boek bevestigt hij de opvatting dat kritiek om distantie vraagt, want anders kun je geen kritiek formuleren, maar hij verwerpt de gedachte dat een criticus buiten het collectieve leven moet staan om kritiek te kunnen leveren en dus altijd een soort ‘outsider’ moet zijn.²⁸⁴ Critici zijn volgens Walzer mensen die kampen met een inherent strijdige situatie: er is sprake van een enorme loyaliteit aan een groep of samenleving, maar tegelijk nemen ze waar dat bepaalde aspecten van wáár die groep voor staat, of wat die groep doet, niet door de beugel kunnen. Deze ambivalente verhouding tot de sociale omgeving verklaart waarom critici het vaak pijnlijk vinden om kritiek te geven en om de woede die dat oproept het hoofd te bieden: zij opponeren de slechte kanten van hun samenleving, waarmee ze zich desondanks verbonden voelen.

Waarom is betrokkenheid eigenlijk zo belangrijk voor een criticus? In sommige passages lijkt het of Walzer denkt dat dit strategisch van belang is voor een criticus: mensen zullen niets aannemen van een criticus die van de bergtop afwandelt, zijn kritiek geeft en vervolgens weer vertrekt. Dat soort critici willen we volgens hem liever de nek omkeren, omdat ze zo arrogant komen vertellen hoe het moet zonder enige bereidheid te tonen om te helpen om de samenleving beter te maken.

Maar naast strategisch belang heeft betrokkenheid volgens mij bij Walzer ook inhoudelijk belang. Bergtopfilosofen vormen hun oordeel meestal op grond van abstracte principes die voorbij gaan aan de specifieke kenmerken van de context. Op grond van die principes kunnen ze nooit precies de morele vraag identificeren, begrijpen hoe die is ontstaan en de mogelijke oplossingen onderscheiden. De morele vraagstelling en de oplossing die bergtopfilosofen leveren vereenvoudigen de problematiek dus vaak veel te veel. Alleen een betrokken criticus kent alle *ins* en *outs* van een problematiek zodanig dat hij een voldoende contextsensitieve visie kan vormen die alle relevante aspecten meeneemt in zijn reflectie. Een voorbeeld kan dat verduidelijken. Voor een buitenstaander is het eenvoudig om op grond van principes als vrijheid en democratie te zeggen: we helpen Irak door Saddam Houssein uit zijn functie te onttrekken en vrije verkiezingen uit te schrijven. Maar de werkelijkheid is veel weerbarstiger omdat vrijheid en democratie niet zómaar van het ene land naar het andere geëxporteerd kunnen worden. Dit vergt de ontwikkeling van instituties en van een cultuur, maar mensen zijn daar in eerste instantie niet zo mee bezig: ze willen vooral veiligheid, werk, een huis en eten. Het onderscheid tussen ‘goed’ en ‘slecht’ is dus voor een buitenstaander

²⁸³ Ik parafraseer hier Walzer, die schrijft: ‘The reason standardly given for distance and detachment is the need for objectivity. Critics are supposed to step back, cut themselves loose, look at their own society as if they were visitors from a faraway planet, and then give us an impartial, objective, and therefore true account of what is wrong.’ (p. xii, Walzer (2002)). In zijn andere boek over kritiek *Interpretation and social criticism* formuleert hij een vergelijkbare visie. Zie p. 55 e.v.

²⁸⁴ Critici schrijven de moeilijkheden die ze ervaren als ze hun kritiek uitspreken volgens Walzer ten onrechte toe aan hun onafhankelijkheid: juist hun connectie met de sociale omgeving zorgt voor problemen. Zie p. 36/37, Walzer (1987)

duidelijk, maar een betrokkene –die de problematiek echt kent- heeft daarvan een veel genuanceerder beeld dat meer overeen stemt met de realiteit.

Deze argumenten voor betrokkenheid heb ik geformuleerd op basis van het laatste hoofdstuk van *The company of critics*.²⁸⁵ Walzer schrijft daar dat goede critici de samenleving een spiegel voor houden, maar daartoe zijn ze alleen in staat als zij in hun kritiek dezelfde morele referenties gebruiken als hun publiek, én specifieke kennis hebben over de manieren waarop die aspiraties op niets uitlopen.²⁸⁶ Het beeld dat kritische mannen en vrouwen schetsen van de realiteit komt harder aan dan die van een buitenstaander, omdat ze weten wat de mensen in hun samenleving moreel in beroering brengt. Wat dat betreft is het dus strategisch beter om een betrokkene te zijn. Maar het is ook inhoudelijk beter, want alleen een betrokkene kent de problemen werkelijk. Om dit te verduidelijken verwijst Walzer naar Hamlet die zijn moeder een spiegel voorhield, waarin zij zei haar ‘ziel te kunnen zien’. Om dat voor elkaar te krijgen hoefde Hamlet haar geen abstract utopisch beeld voor te schotelen van *het* moederschap of *het* huwelijk; de spiegel doet zijn werk juist omdat hij en zijn moeder het stilzwijgend eens zijn over de evaluaties die bij die rollen horen en kennis hebben van de manier waarop zij daarin faalde. Goede critici zijn volgens Walzer in staat om de samenleving een spiegel voor te houden, net zoals Hamlet dat in het voorbeeld doet. Dat betekent dat zij dezelfde taal moeten spreken, maar ook kennis moeten hebben van de specifieke kenmerken van de situatie.

Kritische mannen en vrouwen horen volgens Walzer niet thuis op een bergtop. Goede critici horen volgens hem te functioneren als een soort commentator van de samenleving. Kritiek ziet hij als een onderdeel van de bredere activiteit van het verder uitwerken en herbevestigen van een cultuur.²⁸⁷ Daartoe ben je alleen in staat als je die cultuur erg goed kent. Walzer noemt voorbeelden als priesters, profeten, leraren, wijzen, verhalen vertellers, dichters en historici, die allemaal een specifieke functie uitoefenen in de samenleving, maar die ook de rol hebben om wijsheden die inherent zijn aan een cultuur uit te leggen. Als deze mensen hun cultuur uitleggen, en haar daarmee levend houden voor een nieuwe generatie, dan moeten zij haar interpreteren en daarmee ontstaat direct de mogelijkheid van kritiek. Het is voor een criticus dus niet nodig om van een afstandje toe te kijken, of buiten de samenleving te gaan staan. Critici horen juist deel te nemen aan die samenleving. Alleen dan kunnen zij een goed geïnformeerde en begrijpelijke kritiek formuleren.

Aristoteles probeerde duidelijk te maken wat een deugd was door deze te contrasteren met twee negatieve voorbeelden, die een ‘te veel’ of een ‘te weinig’ van die deugd lieten zien. Dergelijke tekorten of excessen kunnen we ook identificeren in relatie tot de deugd betrokkenheid. Hoewel Walzer ‘betrokkenheid’ niet als deugd thematiseert, komen uit zijn teksten wel voorbeelden naar voren van de tekorten en excessen die hierbij horen. Een auteur met té veel loyaliteit aan een sociale groep is volgens hem bijvoorbeeld niet kritisch, maar ‘apologetic’.²⁸⁸ Een criticus houdt op criticus te zijn als hij of zij uit een te groot gevoel van verbondenheid in de verdediging schiet zodra de standpunten van zijn of haar politieke partij

²⁸⁵ Zie p. 231, Walzer (2002)

²⁸⁶ p. 230, Walzer (2002)

²⁸⁷ Zie p. 40 in Walzer (1987). In *The company of critics* komt dit idee ook op verschillende plaatsen terug. Naast het laatste hoofdstuk ook bijvoorbeeld als hij Camus’ visie op kritiek beschrijft, die stelt dat hij eigenlijk alleen bekende waarden opnieuw interpreteert en herhaalt. p. 145/146, Walzer (2002)

²⁸⁸ Walzer schrijft: ‘It is often said that loyalty to nation or party turns the intellectual from criticism to apologetics, and so loyalty itself is made a critical target.’ (p. 236, Walzer, 2002)

of natie in twijfel worden getrokken. Critici moeten een kritische distantie bewaren en dat betekent dat zij nooit een ander persoon of een andere groep moeten gehoorzamen in weerwil van hun eigen oordeel.²⁸⁹ Voor de Zuid-Afrikaanse dichter en apartheidscriticus Breyten Breytenbach betekent dit bijvoorbeeld dat hij zich niet committeert aan de zwarte revolutionairen van zijn land, maar ook niet aan de blanke hervormers, omdat hij niet volledig achter het streven van die groepen kan staan. De ontwikkeling van zijn positie is volgens hem een ingewikkelde politieke creatie, die haaks staat op de loyaliteit die in politieke bewegingen of partijen van leden wordt verwacht.²⁹⁰

Mensen die een kritiek formuleren op de samenleving kunnen ook lijden aan een tekort aan betrokkenheid. Daarvan heb ik hierboven al voorbeelden genoemd. De bergtopfilosofen zijn bij Walzer de prototypen van critici die te weinig betrokken zijn: zij formuleren op grond van een abstract principe of een algemene theorie een kritiek die weinig relatie heeft tot de habituele morele denk- en spreekwijze van een sociale groep. Een voorbeeld daarvan komt naar voren in Walzers portret van Albert Camus, waar hij een verschil laat zien in de verhouding van de betrokken *pied noir* Camus –een in Algerije geboren Fransman– tot de Algerijnse onafhankelijkheidsstrijd en die van zijn vrienden Jean-Paul Sartre en Simone de Beauvoir, die als buitenstaanders redeneren vanuit een communistisch ideaal. Sartre en De Beauvoir verwijten Camus dat hij niet in staat is om zijn eigen loyaliteiten aan Algerije opzij te zetten voor wat werkelijk rechtvaardig is, namelijk: een onafhankelijk Algerije. Volgens Walzer vereenvoudigen Sartre en De Beauvoir de situatie te veel: zij passen slechts een communistische ideologie toe op een casus, maar kennen de complexiteit van de situatie niet.²⁹¹ Camus ziet die complexiteit wel doordat hij geleefd heeft in Algerije en daar heeft gewerkt als journalist. Hij kent er het sociale en politieke leven, de spanningen die er tussen de bevolkingsgroepen zijn, maar voorziet ook de problemen die terugtrekking van de Fransen zou kunnen veroorzaken. Zijn kritiek is veel beter geïnformeerd en beter doorleefd.

Voorbeelden van een gebrek aan betrokkenheid zouden we ook in Nederland kunnen vinden, bijvoorbeeld als minister Rita Verdonk van vreemdelingenzaken asielerzoeken afwijst puur op grond van een toepassing van een algemene regel en zonder te kijken naar de specifieke omstandigheden van die mensen. De constatering dat Ayaan Hirsi Ali het Nederlanderschap nooit had verkregen omdat zij een verkeerde identiteit had opgegeven bij haar asielaanvraag in het voorjaar van 2006 is daarvan een voorbeeld en ook de terugzending van de Kosovaarse scholiere Taïda Pasic die om uitstel vroeg om haar examen te kunnen doen. Maar er zijn ook andere voorbeelden denkbaar van een gebrek aan betrokkenheid, die niet te maken hebben met een te grote concentratie op regels. Een gebrek aan betrokkenheid kan ook het gevolg zijn van een te grote concentratie op plezier of op persoonlijk gewin. Als de eigen inspanningen alleen nog maar gericht zijn op verstrooiing of de realisatie van persoonlijke ambitie dan ontstaat er een onverschilligheid tegenover de sociale omgeving; de spotlights zijn gericht op het zelf, de andere mensen en de omgeving die het eigen handelen mogelijk maken, verdwijnen uit het zicht.

Een criticus moet de juiste graad van betrokkenheid zien te vinden. Dat is de belangrijkste eigenschap van een goede criticus die Michael Walzers boeken over kritiek naar voren komt. Maar deze eigenschap hangt erg nauw samen met een andere, die aandacht behoeft: namelijk,

²⁸⁹ 'Ideally the critic is a masterless man, a masterless woman, who refuses to pay homage to the powers-that-be. Critical distance is established by his refusal, and no further refusals are necessary for the sake of criticism.' (p. 236, Walzer, 2002)

²⁹⁰ Zie p. 220/221, Walzer (2002)

²⁹¹ p. 139-142, Walzer (2002)

authenticiteit. Walzer noemt deze eigenschap niet, maar in de portretten die hij van critici schetst, komt dit wel als één van hun belangrijkste kwaliteiten naar voren: goede critici zijn mensen die zichzelf kennen en wier kritiek ook een uitdrukking is van wie zij zijn.

b. Authenticiteit

In *Interpretation and social criticism* noemt Walzer John Locke's brief over tolerantie als voorbeeld van een goede kritiek. Locke schreef deze brief in Nederland; hij was verbannen.²⁹² Locke maakt in zijn argumentatie in deze brief gebruik van een term zoals 'verlossing' (salvation) en de voor hem vertrouwde betekenis van deze term. Daarmee sluit hij aan -en onderstreept hij het belang van- een waarde die de instituties die hij wil kritiseren ook hoog hebben staan. Hij verwerpt de manier waarop in het Engeland van zijn tijd met 'verlossing' wordt omgesprongen. Verlossing, zo benadrukt hij in deze brief, is het resultaat van een persoonlijke zoektocht, maar in praktijk proberen de Engelse kerkelijke autoriteiten mensen tot geloven -en de bijbehorende verlossing- te dwingen. Die twee gaan niet samen. Als je de betekenis van 'verlossing' werkelijk serieus neemt, dan moet je volgens Locke tolerant zijn: je moet mensen de ruimte geven om hun eigen geweten te volgen.

Dit voorbeeld van Locke's brief is op verschillende niveaus instructief. Walzer laat hiermee een voorbeeld zien van een tekst van een auteur die een goede balans heeft weten te vinden tussen nabijheid en afstand. Doordat Locke gebruik maakt van een waarde - verlossing- die zowel hijzelf als de autoriteiten waartegen hij zich verzet onderschrijven, laat hij zijn betrokkenheid zien. Maar tegelijk formuleert hij een ingrijpende kritiek op de manier waarop de Engelse autoriteiten daaraan in praktijk gestalte geven. Daarnaast laat Locke's relaas ook iets anders zien, namelijk: wie Locke is. Locke's argumentatie voor tolerantie is merkwaardig voor een hedendaagse seculiere lezer, die er waarschijnlijk niet op zou komen om tolerantie te verdedigen door een beroep te doen op een religieus begrip. Maar Locke doet dat wel. Daarmee sluit hij niet alleen aan bij een preoccupatie van zijn publiek, maar ook bij een waarde die hij zelf van belang vindt: hij laat zichzelf zien.

De kritiek die Locke in zijn brief over tolerantie formuleert zou niet door iedere willekeurige schrijver in iedere omstandigheid kunnen worden gegeven. Locke's persoonlijkheid -ofwel zijn 'geweten'- heeft in een specifieke context gestalte gekregen en daardoor ziet hij mogelijkheden om voor tolerantie te pleiten, die een ander persoon in andere omstandigheden niet zo zou ervaren. Zijn kritiek is authentiek omdat hij die persoon in die omstandigheden is: dat geeft wat hij zegt geloofwaardigheid.

Een kritiek is authentiek als deze uitdrukt wat een persoon echt denkt. In Walzers teksten kunnen we ook pleidooien terugvinden voor authenticiteit van kritiek, al noemt hij het niet zo. In zijn portret van Albert Camus in *A company of critics* keert Walzer zich bijvoorbeeld tegen de opvatting van Sartre, die schrijft dat een bourgeois zijn eigen sociale conditionering moet loslaten en die vanuit universele principes moet kritiseren. Deze bourgeois hoeft volgens Sartre niet te gaan leven en werken als arbeiders, maar moet wel op grond van principes bepalen dat hij zich solidair moet verklaren met de onderdrukte klassen. Walzer is het daar niet mee eens. Volgens hem zal de bourgeois op grond van principes nooit kunnen begrijpen wat er precies mis is met onderdrukt-zijn als arbeider. De politieke standpunten die iemand met een burgerlijke achtergrond op grond van principes verkondigt zullen hem altijd vreemd blijven, omdat hij niet kan 'overstappen naar de andere kant'; dat wil zeggen, arbeider kan zijn en de onderdrukking kan ervaren:

²⁹² Zie p. 50-54, Walzer (1987)

‘How is he to live? Who are his comrades? He can never be assimilated on the other side of the border; however fierce his self-criticism, he cannot be born again as an organic intellectual of the working class. And so he is tempted to “pass”, making up in zeal what he lacks in familiarity and ease.’(p. 141, Walzer, 2002)

Walzer drukt met dit citaat de absurditeit en de geforceerdheid uit van de poging om het eigen sociale standpunt los te laten en een ander standpunt in te nemen. Maar waarom is dit precies problematisch? Het probleem is, ten eerste, dat een criticus die dat doet geloofwaardigheid verliest. Het is moeilijk te geloven dat een student die nooit met onderdrukking te maken heeft gehad, werkelijk meent wat hij zegt als hij op de barricaden pleit tegen de onderdrukking van arbeiders. Een voor de hand liggende vraag zou zijn: waarom sta jij hier? Wat is dit voor jou? Dit betekent dat niet iedere kritiek zomaar door iedereen kan worden gegeven: je moet de juiste persoon zijn, die in de juiste positie verkeert om een boodschap te brengen.

Het is dus strategisch van belang om als criticus deel te zijn van de groep die de onderdrukking die wordt gekritiseerd zelf ervaart. Daarnaast, ten tweede, heeft een buitenstaander een te abstract begrip van de onderdrukking die in een context wordt ervaren. Op basis van principes kan hij zeggen waarom het slecht is, maar zijn oordeel is niet geïnformeerd door de ervaring; ofwel, hij spreekt daarmee niet uit wie hij is. Wat het betekent voor de emotionele huishouding van een persoon, voor de keuzes die hij of zij in het leven in staat is te maken en de relaties tot anderen, weet een buitenstaander niet. Alleen iemand wiens identiteit mede door de onderdrukking is bepaald, kan werkelijk inzicht hebben in de waarde van de situatie.

Authenticiteit speelt ook een rol in Sabina Lovibonds *Ethical formation*. Maar zij laat een andere reden zien waarom critici de deugd authenticiteit moeten bezitten: zij worden daarmee betrouwbare participanten in de sociale wereld. Een mens worden waarop je kunt rekenen is volgens Lovibond één van de belangrijkste doelstellingen van de ethische vorming. Om dat te kunnen doen moet je een capaciteit ontwikkelen om ‘jezelf te representeren’ naar anderen toe; dus, om anderen te laten zien wie je bent en waar je voor staat. Deze capaciteit moeten mensen volgens Lovibond op twee niveaus ontwikkelen; namelijk, in het handelen en in het spreken. In beide domeinen vergt het een ontwikkeling van een identiteit. In het handelen vereist het een proces van interne organisatie waarbij mensen leren om weerstand te bieden aan hun onmiddellijke impulsen tot handelen, om meer doelen op de lange termijn te kunnen bereiken. In de mate waarin zij succes hebben in het uitstellen van de bevrediging van hun onmiddellijke verlangens, zullen zij ook in staat zijn intenties uit te drukken en te handelen naar die intenties. Daarmee worden ze personen die zichzelf naar anderen toe kunnen representeren als mensen die zeggen wat ze doen en dat dan ook doen; ofwel, als betrouwbare mensen.²⁹³ Maar ze worden ook mensen die zichzelf in hun handelen door anderen laten kennen.

In het spreken ontwikkelen mensen ook een capaciteit om zichzelf te laten zien aan anderen. Lovibond is het eens met Nietzsche die schrijft dat opvoeding mensen omvormt tot gemeenschapsleden die het recht hebben om beloften te doen. Daarvoor is een ‘serieuze taal’ nodig. Dat wil zeggen: leerlingen moeten leren om uit te drukken dat een taalhandeling ‘echt gemeend’ was, ofwel dat zij serieus waren toen zij de woorden uitspraken. ‘Serieus worden’ ziet Lovibond –in tegenstelling tot bijvoorbeeld Austin²⁹⁴– als een houding die er niet zomaar is, maar die je moet verwerven. De ethische vorming is op die ontwikkeling van serieusheid

²⁹³ p. 72, Lovibond (2002)

²⁹⁴ p. 73, Lovibond (2002)

gericht. Dat maakt het mogelijk dat mensen werkelijk auteur worden van de morele uitspraken die ze doen.

Van critici mogen we verwachten dat ze serieus zijn, dus dat ze werkelijk menen wat ze zeggen. Dat betekent niet dat kritiek niet in grappen kan worden verpakt. Dat kan wel. Maar ook in een grap is het kritische element serieus. Hoewel kritiek in een ironische bloemrijke stijl kan worden uitgedrukt, moet zij dus serieus zijn in de zin dat de criticus ook echt gelooft wat hij zegt. Een criticus moet zichzelf representeren in zijn kritiek, en blijven staan voor wat hij zegt. Een criticus die nu eens dit zegt, dan weer dat, zonder uit te leggen hoe die transitie van de ene mening naar de andere tot stand kwam, is geen goede criticus. Hij representeert zichzelf niet in wat hij uitdrukt. Een criticus die zich met grappen ongrijpbaar maakt in een debat, is misschien vermakelijk, maar kwalificeert ook niet als een goede criticus. Wispelturigheid, ongrijpbaarheid geven blijk van een tekort aan authenticiteit. Degene die juist almaar blijft benadrukken dat hij iets écht meent, geloven we ook niet. Het gaat erom dat een waarde ook is geïntegreerd in het leven en de persoonlijkheid van degene die haar belang benadrukt. Iemand die waarden verkondigt, maar er geen persoonlijke relatie mee heeft, is ongeloofwaardig en onbetrouwbaar. Het is moeilijk te geloven dat deze persoon de kennis van zaken heeft die voor het oordeel zijn vereist.

Wat is het exces dat hoort bij authenticiteit? Dat kunnen we tegenkomen bij mensen die te zeer geïnvolveerd zijn in hun eigen verleden, waardoor ze in hun kritiek slechts hierover kunnen vertellen. Dergelijke al te persoonlijke kritiek is vaak niet interessant voor een buitenstaander. Authenticiteit komt naar voren in de kunst om op grond van eigen ervaringen iets te formuleren dat interesse wekt in een breder publiek. Als critici hun eigen verleden en identiteit te veel etaleren om hun publiek ervan te doordringen dat zij de ervaringsdeskundigen zijn, kan dat dweperig overkomen, maar ook de aandacht afleiden van waar het werkelijk over gaat. Iemand die te veel aandacht voor zichzelf opeist, in plaats van voor de goede zaak, is exhibitionist, maar geen criticus.

c. Autonomie

De persoonlijke verbondenheid van critici met het onderwerp van hun kritiek en met de instituties en personen die ze kritiseren, zou bijna hun autonomie uit het gezichtsveld doen verdwijnen. Toch stelt juist deze capaciteit mensen in staat om onafhankelijk hun standpunten te bepalen, los van wat andere mensen er over denken, en dat is een centrale capaciteit voor critici. Een autonoom persoon is daartoe in staat.

Wat is autonomie? Het woord ‘autonomie’ stamt uit twee griekse woorden; auto, wat ‘zelf’ betekent, en ‘nomos’, wat ‘wet’ betekent. Van oudsher is een autonome persoon begrepen als iemand die zichzelf wetten kan geven. Tegenwoordig is de betekenis van ‘nomos’, wet, meer naar de achtergrond verdwenen en wordt het woord breder begrepen. Een autonoom persoon begrijpen we meestal als iemand die zelfstandig evaluatieve oordelen velt en daarnaar kan leven, maar dat oordeel heeft niet altijd de vorm van een wet. Wel is een autonoom persoon iemand die in staat is om oordelen te vellen over politiek bestuur en ook zelf daaraan deel te nemen. Autonomie is dus van centraal belang voor burgers in een democratie, die de manier waarop ze worden geregeerd moeten kunnen beoordelen en checken.

Autonomie is in het verleden vaak voorgesteld als een capaciteit die mensen van nature eigen is. Maar tegenwoordig zijn er steeds meer auteurs die erop wijzen dat dit een capaciteit is die ontwikkeling nodig heeft. Alasdair MacIntyre benadrukt in *Dependent rational animals* bijvoorbeeld dat veel mensen van nature weliswaar de capaciteit hebben om autonoom te worden, maar de cultivering van een sociale context nodig hebben om dat vermogen ook tot

ontwikkeling te brengen. MacIntyre legt weliswaar niet uit hoe ze dat vermogen moeten trainen -dat is een leemte in zijn visie op onderwijs die hij ook zelf erkent- maar het komt bij hem in elk geval naar voren als een vermogen waarover mensen niet direct beschikking hebben: zij moet verworven worden.

Kritische mannen en vrouwen hebben dit vermogen nodig. Het is voor hen ook niet zomaar een vermogen –zoals lopen, springen of rennen, wat ook allemaal vermogens zijn die geleerd moeten worden- maar een kwaliteit. Critici moeten namelijk in staat zijn om hun kritische overtuiging te vormen en te formuleren. Dat is moeilijk, want de kritiek die zij kunnen formuleren behelst vaak een sociale wereld die ze zelf goed kennen en waaraan ze ook schatplichtig zijn: door die sociale wereld zijn ze geworden tot wie ze zijn. Juist doordat ze betrokken zijn bij die sociale context zijn ze in staat te zien wat er mis aan is, maar ze moeten zichzelf wel toestaan om het waar te nemen en vervolgens ook te zeggen of op te schrijven ondanks dat dit mensen teleurstelt en zelfs pijn doet, waaraan ze misschien tegelijk ook veel te danken hebben.

Autonomie is de capaciteit om zélf goed onderbouwde oordelen te vellen en daar achter te blijven staan, ondanks dat dit soms hevige protesten en woede oproept. Een autonoom persoon toont daarin zijn of haar onafhankelijkheid. Maar die onafhankelijkheid is nooit totaal, want goede critici worden geraakt door de afwijzende reacties van hun publiek, omdat ze zich tegelijk ook bij de samenleving betrokken voelen. Mannen en vrouwen die een goede kritiek geven verkeren steeds in een inherent strijdige situatie, omdat zij tegelijk onafhankelijk zijn én betrokken. Om het karakter van die situatie in het vizier te krijgen, neemt Michael Walzer afscheid van de beschrijving ‘onafhankelijk’ voor een criticus, want hij wil het belang van betrokkenheid blijven benadrukken. Hij zegt liever dat een criticus opponeert.²⁹⁵ Een criticus die opponeert is deel van de samenleving die hij of zij kritiseert en dat verklaart ook waarom het geven van kritiek voor hem of haar zo’n pijnlijke activiteit kan zijn: want critici laten zien dat er moreel verwerpelijke aspecten zijn van de leefwijze van de groep, die zij desondanks als de hunne beschouwen en waaraan zij misschien zelfs door hun eigen deelname medeplichtig zijn geworden.

Wat zijn de tekorten en excessen van autonomie? Dat ligt voor de hand. Een tekort aan autonomie komt naar voren in mensen die besluiten om hun kritische overtuigingen voor zich te houden, bijvoorbeeld omdat ze bang zijn dat ze niet zijn opgewassen tegen de felle reacties die dat zal oproepen, of omdat ze vrezen dat het hun positie in de samenleving –hun carrière, collegiale contacten, vriendschappen etc...- moeilijk zal maken. Te veel autonomie hebben mensen die hun betrokkenheid bij de samenleving loslaten, om hun kritiek te kunnen geven. Deze mensen maken zich ongevoelig voor de reacties die hun kritiek oproepen, door zich te onthechten van de samenleving. Hun kritiek verliest hierdoor aan kwaliteit, want aandacht voor de emotionele reacties kan ook iets leren over de situatie. Het is een bron van informatie over wat er precies mis is en waarom. De felle reacties op de pleidooien in het midden van de vorige eeuw voor anticonceptie, gaven bijvoorbeeld goed inzicht in de verhoudingen tussen mannen en vrouwen: veel mensen waren doodsbang dat de typisch vrouwelijke deugden zoals kuisheid en volgzzaamheid plaats zouden maken voor losbandigheid en een teloorgang van het huwelijkse leven.²⁹⁶

²⁹⁵ Zie bijvoorbeeld p. 55 in *Interpretation and social criticism*: ‘Opposition, far more than detachment, is what determines the shape of social criticism. The critic takes sides in actual or latent conflicts; he sets himself against the prevailing forces.’ Zie ook p. 236/237 in *The company of critics*, waar Walzer zijn conclusie trekt uit de portretten van critici die hij heeft geschetst.

²⁹⁶ Zie p. 51/52 Onora O’Neill (2002)

Mensen zijn autonoom als zij hun overtuigingen ondanks hun betrokkenheid, ondanks dat dit henzelf ook pijn doet, formuleren. Mensen die dit doen tonen zich daarmee tegelijk authentieke personen, want met de formulering van die opinie representeren zij ook zichzelf naar anderen toe. Ze laten zien wat zij van de samenleving vinden. De sociale omgeving weet daarmee wat zij aan deze personen heeft. Kritische mannen en vrouwen zijn dus betrouwbaar doordat ze zich uitspreken en daarmee laten zien wie ze zijn, maar tegelijk stellen ze ook de sociale orde die ze met anderen delen ter discussie, en lopen ze het risico hun relaties met anderen te ondermijnen. Daarvoor is moed nodig.

d. Moed

Moed is één van de drie deugden die Michael Walzer toeschrijft aan een goede criticus.

Alasdair MacIntyre spreekt ook over moed. Hij noemt ‘moed’ standaard als één van de drie deugden die een leerling zich eigen moet maken om een zelfstandige rationele actor te worden, die ook in staat is te weerspreken wat hij (of zij) van leraren en opvoeders heeft geleerd.²⁹⁷ Maar hij werkt deze deugd niet uit in relatie tot kritiek. Hij benadrukt het belang van deze deugd vooral in relatie tot de *voortzetting* van een praktijk en dat wekt in eerste instantie een onkritische indruk. MacIntyre stelt dat een praktijk alleen kan voortbestaan als de participanten bereid zijn om daarvoor risico's te nemen, en dat zou kunnen betekenen dat zij in weerwil van tegenslagen en kritiek toch vasthouden aan de conventies van hun praktijk waaraan ze zijn gewend. Maar moet het wel zo behoudend worden geïnterpreteerd, of kan de voortzetting van een praktijk ook een kritische houding vergen?

Het antwoord op die vraag lijkt me ‘ja’. Verzetsstrijders tijdens de Tweede Wereldoorlog hielden met gevaar voor eigen leven vast aan democratische waarden zoals vrijheid van meningsuiting, ondanks de censuur van de Duitse bezetter. Moed is nodig om een democratische praktijk voort te zetten, ondanks dat die met de ondergang wordt bedreigd. In de context van een bezet land betekent dit een daad van verzet, en dus van *kritiek*. Maar afgezien van dit soort extreme situaties, kan de voortzetting van een praktijk in alledaagse omstandigheden ook moed vereisen. MacIntyre benadrukt in verschillende contexten dat een traditie –die in praktijken wordt belichaamd- ‘dood’ is als zij niet verder ontwikkelt; en die ontwikkeling wordt in gang gezet door kritiek.²⁹⁸ Om een traditie levend te houden en te continueren is kritiek nodig en moed is daarbij onmisbaar. Het is niet eenvoudig om hiaten of fouten in de kennis van een leraar, op wiens inzichten men tot dan toe vrijwel blindelings vertrouwde, ter discussie te stellen; en om te wijzen op onopgeloste vragen of inconsistenties in de kennis of conventies van een sociale groep. Hoewel de voortzetting van de traditie –en van de praktijken- kritiek nodig heeft, brengt iemand die wijst op tekortkomingen toch bijna altijd een onwelkome boodschap en het is niet eenvoudig om die te brengen.

²⁹⁷ Vergelijk TRV 62 en AV 191-193

²⁹⁸ MacIntyre schrijft in *After virtue*: ‘For all reasoning takes place within the context of some traditional mode of thought, transcending through criticism and invention the limitations of what had hitherto been reasoned in that tradition (...). So when an institution –a university, say, or a farm, or a hospital- is the bearer of a tradition of practice or practices, its common life will be partly, but in a centrally important way, constituted by a continuous argument as to what a university is and ought to be or what good farming is or what good medicine is. Traditions, when vital, embody continuities of conflict. Indeed when a tradition becomes Burkean, it is always dying or dead.’ (AV 222)

De kwaliteit die daarvoor nodig is noemt Michael Walzer 'morele moed'. Deze vorm van moed speelt in het boek de belangrijkste rol.²⁹⁹ Morele moed is nodig om tirannie of onderdrukking te kritiseren, als de andere burgers hun mond houden, of medeplichtig zijn. Een criticus met morele moed moet omgaan met de woede en het onbegrip die deze kritiek kan opwekken bij mensen die hem na staan.

In de portretten van *The company of critics* komen voorbeelden naar voren van moedige mensen. Simone de Beauvoir getuigt bijvoorbeeld van moed doordat zij in een tijd waarin feminisme geen plaats van betekenis had in Frankrijk *De tweede sekse* schreef. De boodschap die zij daarin verkondigde was onwelkom voor de sociale omgeving, maar laat ook een spanning zien die zij zelf moet hebben ervaren. Hoewel zij in politiek werk vaak afstandelijk redeneerde op grond van principes, kiest zij in haar teksten over feminisme een veel persoonlijker stijl die een verbondenheid laat zien met vrouwen om haar heen, en een gevoeligheid voor hun ervaringen. Dat wil niet zeggen dat haar kritiek niet hard is. In *De tweede sekse* beschrijft ze de levens van moeders en huisvrouwen die gebonden zijn aan stompzinnig zich herhalend werk zonder iets blijvends te creëren, op een nogal beledigende manier. Maar De Beauvoir zelf komt er ook niet genadig vanaf. In haar beschrijvingen van de vrouwelijke seksualiteit – 'de vrouw wacht als een vleesetende plant, een moeras, waarin insecten en kinderen worden opgeslokt'³⁰⁰ – komt een afkeer naar voren van het vrouwelijke geslacht, en dus ook van haar eigen lichaam. De kritiek die zij schrijft is ongemakkelijk, ook voor haarzelf. En de boodschap die zij verkondigt is ook voor haarzelf een bittere pil. Haar conclusie is namelijk dat de enige manier voor vrouwen om zich te onttrekken aan de passiviteit die hun sekse hen oplegt, is hun reproductiviteit en hun seksualiteit los te laten en een leven als man te leiden.

In het portret van De Beauvoir komt naar voren dat zij een moedige vrouw was. Ze verkondigde een overtuiging die – voor mannen én voor vrouwen, inclusief zij zelf – moeilijk te verkroppen was. Ze bleef ook bij haar standpunt, óók toen dat in de jaren zeventig werd gekritiseerd door andere feministes die oordeelden dat De Beauvoir vrouwelijkheid devalueerde en zochten naar een waardering voor vrouwelijke waarden. De Beauvoir leefde haar opvatting en kon niet anders dan die blijven verkondigen, óók als ze zich daarmee de woede op de hals haalde van vrouwen die ze juist poogde te bevrijden.³⁰¹

Walzer beschrijft in de inleiding van de tweede editie van *The company of critics* de twee extremen waar een moedige criticus tussen moet blijven. Roekeloze critici provoceren zonder de moeite te nemen zich in de mensen te verplaatsen die ze kritiseren; deze critici spreken grove woorden om een emotioneel effect te bereiken, zonder zich te verdiepen in de oorzaken van de emoties die ze veroorzaken bij de mensen die ze kritiseren. Roekeloze critici zien het verdriet en de pijn die ze veroorzaken niet als hun probleem. Ze zeggen: lossen jullie

²⁹⁹ p. xiv, Walzer (2002) Naast morele moed onderscheidt Walzer ook politieke moed en fysieke moed. Moed als politieke deugd vraagt dat je gecommitteerd blijft aan een ideaal of een partij ondanks dat je campagne heeft gefaald. Politici moeten de kracht hebben om hun streven voort te zetten, zelfs al krijgen ze niet de hoeveelheid stemmen die ze nodig hebben om te regeren, of lukt het ze niet om een wetsvoorstel geaccepteerd te krijgen. Moed is dan een soort doorzettingsvermogen. Fysieke moed is een lichamelijke kwaliteit, die je in staat stelt om vasthoudend te zijn ondanks bedreigingen, gevangenschap en geweld. Het is de moed die je in staat stelt om lichamelijke dreiging en pijn te verduren.

³⁰⁰ p. 158, Walzer (2002)

³⁰¹ p. 159 en 162 in Walzer (2002)

dat zelf maar op.³⁰² Maar volgens Walzer is de betekenis van die emoties wel relevant: die komt namelijk voort uit een moreel geweten, die deze mensen in het verleden hebben ontwikkeld. Kritiek wordt volgens Walzer inhoudelijk beter als een criticus aan deze emoties aandacht besteedt, omdat zij de complexiteit van de situatie dan beter leert kennen.

Over morele lafheid zegt Walzer niets, maar voorbeelden hiervan zijn niet zo moeilijk te bedenken. Mensen zijn laf die hun oordelen niet uitspreken, als zij verwachten dat zij anderen daarmee zullen ontrieven. Laffe mensen zijn medeplichtig aan de voortzetting van een sociale orde, zonder dat ze daarvan de kritieke punten ter discussie stellen. Soms merken ze die kritieke punten wel op, maar spreken ze niet uit; maar het is ook mogelijk dat ze hun kritiek wegrekenen, waardoor ze niet eens meer weten wat hun standpunt is. Dit heeft ook gevolgen voor hun betrokkenheid en hun authenticiteit. Iemand die meedoet aan het sociale leven, zonder zich gemotiveerd te voelen om de kwalijke aspecten van die samenleving ter discussie te stellen, is ook niet betrokken. Deze persoon spreekt zich niet uit, weet soms niet eens wat hij ergens van vindt en faalt daarom ook om zichzelf voor anderen te representeren; ofwel, om zich voor hen te gedragen als een betrouwbare deelnemer aan het sociale leven.

Een goede kritiek zoekt een midden tussen deze twee extremen. Mannen en vrouwen die dit doen ervaren de nabijheid van anderen, verdiepen zich in hun concrete gevoeligheden, maar ze zijn ook in staat tot de formulering van harde standpunten. Walzer drukt dit uit in het volgende citaat:

‘Fearful of criticizing those nearest to them because of the nearness, they make criticism anyway. Since they regard the nearness not only as a moral tie but as a personal engagement, their critique has the sensitivity, intimacy, and grasp of detail that are features of confessional literature. It is directed outward, toward a society, a group of people, a set of policies or institutions, but it doesn’t pretend to distance or detachment. “I have cut myself off. I have nothing to do with those people.” Courageous critics, it seems to me, don’t usually talk that way. (..) Their courage lies in criticizing people with whom they have a lot to do, with whom they share a common moral understanding.’ (p. xv, Walzer, 2002)

Een goede kritiek drukt een authentiek oordeel uit van een criticus, maar komt alleen tot stand vanuit een gevoel van persoonlijke betrokkenheid bij een sociale manier van leven. De kritiek wordt geformuleerd vanuit een gevoel van verbondenheid en engagement met die manier van leven en de sociale instituties, maar zet zich er ook tegen af. Daarin laten critici hun autonomie zien, hun capaciteit om zélf oordelen te vellen in oppositie tot anderen. Om zich af te zetten tegen de sociale groep waar zij bij horen, hebben critici moed nodig. Dat is de moed om de afkeurende reacties te verduren van de mensen met wie zij zich verbonden voelen; maar het is ook de moed tot zelfkritiek. Goede critici aanvaarden dat ze gedeeltelijk door de sociale orde zijn geworden wie ze zijn, met hun goede en slechte eigenschappen en zijn al zodanig bereid ook zichzelf aan kritiek te onderwerpen. Daarmee laten ze hun medeplichtigheid zien aan de voortzetting van de sociale orde, die hen heeft gevormd tot wat ze zijn, maar die ze ook zelf kunnen omvormen. Goede critici nemen verantwoordelijkheid om na te denken over hoe ze de sociale orde voortzetten naar toekomstige generaties, en ze

³⁰² ‘(..) recklessness doesn’t make for good social criticism because it is timely only by accident and rarely accurate in its substance. It severs the link between social critics and the society they are criticizing and frees them from any need to understand the people who live in that society (..). These critics know the people’s sore points, their moral nerves, and pinch them for effect, without thinking much about where the soreness comes from or what it signifies.’ (p. xiv/xv, Walzer, 2002)

hebben de moed om de sociale weerstand die ze daarbij ontmoeten het hoofd te bieden, inclusief de interne strijd met zichzelf.

De deugden betrokkenheid, authenticiteit, autonomie en moed laten een ideaal zien van de manier waarop kritische mannen en vrouwen moeten omgaan met hun ambigue verhouding tot de sociale groep. Daarom heb ik deze ‘relationele deugden’ genoemd. Nu zal ik twee deugden beschrijven die een criticus nodig heeft om die kritiek inhoudelijk te kunnen vormen, in weerwil van de inhoudelijke standpunten van de sociale omgeving. De ‘subversieve deugden’ trainen mensen om verder te kijken dan de sociale orde hen heeft geleerd; ze helpen een persoon om zijn of haar sociale constitutie te ontstijgen en eigen inzichten te vormen, die kunnen afwijken van de normen van zedelijkheid die ze zich van kindsbeen af hebben eigen gemaakt. Deze deugden oefenen een capaciteit om verder te kijken dan de bekende sociale mores.

2. Subversieve deugden

a. Compassie

Michael Walzer brengt compassie in de inleiding van de tweede editie van *The company of critics* naar voren als een deugd die een criticus moet hebben.³⁰³ Goede critici zijn compassioneel, want zij zijn gericht op sympathie met de slachtoffers van de samenleving; dat kunnen de slachtoffers zijn van politieke tirannie, raciale, religieuze of seksistische discriminatie, ideologisch fanatisme, economische exploitatie of sociale en intellectuele snobbigheid.³⁰⁴ Wat is compassie voor deugd? En waarom kunnen we deze deugd ‘subversief’ noemen?

In Sabina Lovibond’s *Realism and imagination* ben ik een interessant antwoord tegen gekomen op de tweede vraag. In een passage waarin ze mogelijkheden onderzoekt om een starre behoudende houding tegen te gaan in een samenleving, spreekt ze over compassie zonder de deugd te noemen. Sterker nog, ze is hier eigenlijk in het verweer tegen auteurs die deugdzaamheid met nogal onkritische mensen associëren. Als voorbeeld noemt ze Iris Murdoch, die in haar werk inderdaad steeds voorbeelden kiest van ‘goede deugdzame’ mensen die niet zo reflexief zijn: een goed persoon is bij Murdoch bijvoorbeeld een goede moeder van een groot gezin, die zichzelf wegcijfert zonder er over na te denken. Lovibond meent dat reflexiviteit volgens Murdoch ook niet past bij deugdzame mensen, want deugdzame mensen nemen een situatie waar en weten meteen zij moeten handelen. Deugdzame mensen zouden vreemd opkijken als een ander hen alternatieve handelwijzen voorschotelt om over na te denken: wil die criticus hen misleiden ofzo?

Lovibond is niet tevreden met Murdochs visie op deugdzaamheid. Zij betwijfelt niet dat dit is wat deugdzaamheid is, maar wel of het goed is. Ze schrijft hier dat het nodig is om situaties van ‘meerdere kanten’ te bekijken om een soort ‘nauwheid van geest’ (‘singlemindedness’) te voorkomen.³⁰⁵ Reflectie is volgens haar erg belangrijk voor morele actoren. Iemand die bezig is een concentratiekamp te bouwen is bijvoorbeeld gebaat bij een heroverweging van zijn opinies. Deze heroverweging kan volgens Lovibond op gang worden gebracht door de zaak vanuit meerdere perspectieven te bekijken. Daarvoor is verbeelding nodig, ofwel ‘imagination’, die een persoon losmaakt uit alledaagse bezigheden en zijn of

³⁰³ Walzer schrijft: ‘I thought at first to say that compassion is required for leftwing social criticism, which is my subject in most of this book (..), but I am not sure the restriction is accurate.’ (p. XV, Walzer, 2002)

³⁰⁴ Deze zin staat bijna letterlijk bij Walzer (2002), p. XV.

³⁰⁵ p.190 e.v., Lovibond (1983)

haar perspectief verbreedt naar het leven van anderen.³⁰⁶ Mensen die in staat zijn om zich het leven van anderen voor te stellen, zien volgens Lovibond sneller de problematische kanten van hun handelen. Zij zijn in staat om over hun handelen te reflecteren. Maar deze reflectie heeft volgens Lovibond ook een keerzijde: ze maakt ook de vanzelfsprekendheid van het handelen van deugdzaam mensen kapot. Verbeelding breekt de 'eenheid van geest' die deugdzaam mensen volgens Lovibond in de beschrijvingen van Murdoch hebben. Verbeelding zorgt daarmee voor een voortdurende spanning in het leven van morele actoren:

'The problem is that by encouraging the imaginative exploration of social experience, geared to discovering novel moral aspects of situations and thus achieving a more adequate grasp of moral reality, the philosopher is sowing the seeds of a critical tendency which he cannot undertake to control: the tendency towards a state of affairs in which the 'moral fabric' of the community is perpetually being demolished and rebuilt.' (p. 192, Lovibond (1983))

Verbeelding en de reflexiviteit die dit op gang brengt, zorgt voor onrust in het morele leven. Doordat mensen zich met hun verbeelding kunnen voorstellen hoe het leven eruit ziet vanuit het perspectief van een ander, ontstaat er ook een voortdurende noodzaak om de sociale orde te herzien. Er is namelijk altijd wel iemand die ergens het slachtoffer van is en die wijst op de noodzaak om kritiek te leveren.

Naar mijn idee heeft Lovibond hierin gelijk. Maar is het ook terecht dat zij deugdzaam gedrag in deze passage contrasteert met verbeelding? Deugdzaamheid beschrijft zij hier als een intuïtieve reactie en impuls tot handelen, die samenhangt met een perceptie van de wereld. Dat contrasteert zij met de verbeelding die juist de vanzelfsprekende relatie tussen de realiteit en de impuls tot handelen verbreekt door zich de positie van anderen voor te stellen. Maar klopt dit contrast? Ik denk het niet. Lovibond heeft gelijk als ze zegt dat de verbeelding manieren van denken en handelen die men eerst vanzelfsprekend vond op losse schroeven kan zetten. Maar het vermogen je te verplaatsen in een ander hoeft niet met deugdzaamheid te contrasteren. Integendeel, de voorbeelden die Lovibond noemt van de vruchten die verbeelding kan voortbrengen voor de morele reflectie passen perfect bij een belangrijke deugd: compassie.

Overigens hoeft verbeelding op zichzelf niet deugdzaam te zijn. Mensen kunnen zich inleven in de president van Amerika om voor eventjes de macht te ervaren die hij heeft, of in topmodel Kate Moss om te voelen hoe het is om begeerd en bewonderd te worden; iemand kan zich ook voorstellen hoe het is om iemand te vermoorden, de bank te beroven, of de man van je beste vriendin te zoenen. Er worden boeken geschreven waarin wreedheden en perversiteiten voorstelbaar gemaakt worden, maar die we niet snel zouden associëren met een deugd. Verbeelding is dus op zichzelf geen deugd, maar een vermogen. Dit vermogen kunnen we trainen om compassioneel te leren zijn. Verbeelding kan dus zonder compassie, maar compassie kan niet zonder verbeelding.

Aan Sabina Lovibonds tekst ontleen ik de reden om 'compassie' een 'subversieve deugd' te noemen. Uit de manier waarop zij over verbeelding schrijft kunnen we afleiden dat iemand die zijn verbeelding goed inzet, en die dus compassioneel is, niet de machinerie van de sociaal verworven vanzelfsprekendheden zal continueren, maar voortdurend betwijfelt of dat wel de juiste weg is. Dat leidt uiteindelijk tot de formulering van kritiek.

Lovibond is niet de enige die de verbeelding opvoert als een activiteit die gevestigde gedachten over waarden en normen op losse schroeven zet, en tot denken stimuleert. Ook Martha Nussbaum noemt compassie 'subversief' en legt een nauw verband met de

³⁰⁶ p.191, Lovibond (1983)

verbeelding. In *Poetic justice* voert zij de literatuur op als vehikel dat de verbeelding op gang helpt en in staat is tot 'gevaarlijke dingen' omdat zij de bestaande orde omver kan werpen. De droge utilistische rationalist en leraar Mr Gradgrind, in Charles Dickens *Hard Times*, raadt zijn leerlingen daarom aan om vooral géén verhalen te lezen. Romans sturen met hun vorm en stijl de aandacht van lezers naar bepaalde aspecten van de realiteit, die zij daarvoor niet opmerkten. Hoewel romans de verbeelding op vele manieren kunnen voeden, is Nussbaum vooral geïnteresseerd in de functie van romans om ons te helpen voorstellen hoe het is om het leven van een ander te leiden.³⁰⁷ Literatuur heeft volgens haar een speciale manier waarop dat voorstellingsvermogen op gang wordt geholpen; romans zoeken naar connecties tussen de karakters van de lezers en die in het boek, wat zorgt voor identificatie met de personages en sympathie met hun moeilijkheden. Daarom brengt literatuur ons volgens Nussbaum ook zo in beroering: een boek roept emoties op, verontrust en stuurt door de war juist omdat het onze gewone manier van denken en doen op losse schroeven zet:

'[Good literature] inspires distrust of conventional pieties and exacts a frequently painful confrontation with one's own thoughts and intentions. One may be told many things about people in one's society and yet keep that knowledge at a distance. Literary works that promote identification and emotional reaction cut through those self-protective stratagems, requiring us to see and to respond to many things that may be difficult to confront - and they make this process palatable by giving us pleasure in the very act of confrontation.' (p. 5/6, Nussbaum (1995))

Hoewel Nussbaum erkent dat de verbeelding ook door andere kunstvormen –zoals muziek, dans, film etc.– geïnspireerd kan worden, concentreert zij zich meestal op romans, die specifieke situaties tot leven wekken door te laten zien welke menselijke aspiraties erin worden nagestreefd en hoe die door een sociale omgeving worden mogelijk gemaakt, geïnspireerd of juist gefrustreerd. In romans maken we volgens Nussbaum kennis met behoeften, het menselijk tekort. Romans stellen lezers in staat om zich voor te stellen dat zij zelf op dezelfde manier behoeftig zijn, terwijl zij dat in werkelijkheid niet zijn:

'Novels, recognizing this, in general construct and speak to an implicit reader who shares with the characters certain hopes, fears, and general human concerns, and who for that reason is able to form bonds of identification and sympathy with them, but who is also situated elsewhere and needs to be informed about the concrete situation of the characters. In this way, the very structure of the interaction between the text and its imagined reader invites the reader to see how the mutable features of society and circumstance bear on the realization of shared hopes and desires – and also, in fact, on their very structure.' (p. 7, Nussbaum (1995))

Nussbaum laat hiermee de subversieve functie zien van de verbeelding die de literatuur inspireert. De lezer kan via de literatuur zien hoe de structuur van een samenleving bijdraagt aan de realisering van verlangens, of juist aan de frustratie daarvan. Hierdoor kan een lezer ook bedenken of hij dergelijke maatschappelijke structuren in zijn eigen handlingsgebied wil stimuleren en in stand houden, of juist niet. Kennismaking met de ervaring van anderen in andere contexten zorgt voor een meer compassionele respons wanneer men in de eigen sociale

³⁰⁷ 'My central subject is the ability to imagine what it is like to live the life of another person who might, given changes in circumstance, be oneself or one of one's loved ones.' (p. 5, Nussbaum, 1995)

context wordt geconfronteerd met situaties waarin mensen op een vergelijkbare manier zouden kunnen worden geschaad.³⁰⁸

Hier zal ik niet verder in gaan op de vraag of het lezen van een roman werkelijk dat teweeg brengt wat Nussbaum wil. Immers, of een lezer zich verplaatst in de situatie van een personage en daarmee compassioneler wordt is afhankelijk van het verhaal –de hoofdpersoon kan wel eens een slechterik zijn- en van de morele ontwikkeling die de lezers vooraf al hebben ondergaan. Op deze plek wil ik alleen met behulp van Nussbaum bevestigen dat compassie een specifiek soort deugd is; namelijk, een deugd die van actoren vereist dat zij een capaciteit trainen om uit te stijgen boven de sociale orde waarin zij gewend zijn te denken. Verbeelding is een capaciteit die in staat stelt om je in een ander te verplaatsen en te ervaren hoe het is om –net zoals hij of zij- verlangens gefrustreerd te hebben, behoeftig te zijn of te lijden. Dat is een ervaring die kan leiden tot een kritische houding tegenover de vertrouwde sociale structuur die dit lijden heeft veroorzaakt. Dit is wat Nussbaum noemt ‘een subversieve’ kritiek; dat wil zeggen, een kritiek die vraagt om een gedeeltelijke herinterpretatie, ofwel een her-uitvinding, van de sociale wereld.

Michael Walzer identificeert verschillende valkuilen voor de deugd compassie. Sommige critici zijn te compassioneel; ze gaan helemaal op in de ellende van de personen in wie ze zich inleven. Walzer verklaart dit vanuit een gevoel van medeplichtigheid bij de machtsverhoudingen die in een samenleving bestaan. Zo’n gevoel van medeplichtigheid kan zorgen voor een schuldgevoel en dat werkt contraproductief voor het kritische project, want dit kan zorgen voor een onkritische acceptatie van het perspectief van de slachtoffers, terwijl ook die kritiek nodig kan hebben. Een criticus die zich schuldig voelt kan zijn eigen groep ook te rigoureuze gaan kritiseren. Hij kritiseert dan de eigen groep zonder onderscheid te maken, zonder nuance of terughoudendheid, alsof ze gedreven worden door een soort zelfhaat of door een verlangen om de eigen groep weg te vagen.

Aan de andere kant zijn er ook mensen die te weinig compassie kunnen opbrengen. Deze mensen zien het lijden dat zij zelf of hun instituties veroorzaken helemaal niet. De afwezigheid van compassie is volgens Walzer gevaarlijker dan het schuldgevoel dat samenhangt met een identificatie met de slachtoffers. Hoe kun je de afwezigheid van compassie uitleggen? De standaard-uitleg is dat als de slachtoffers mensen zijn met wie we geen familie-band hebben -of etnische of religieuze band- dat we ze dan niet eens zien. We kunnen ons dan niet emotioneel engageren in hun lijden. Maar de afwezigheid van compassie kan ook een andere oorzaak hebben. Soms zien mensen de behoeften en pijn van anderen niet omdat ze bezig zijn hun drukke programma af te lopen. Van de ene afspraak rennen ze naar de andere, maar dat creëert ook een soort verkokering van hun blik: ze houden hun aandacht bij wat ze moeten doen en zien daarom niet het lijden om hen heen. Het leven loopt, maar er is geen ruimte om het leven van anderen voor te stellen.

Welke mensen zijn in staat tot compassie? Dit zijn in eerste instantie mensen die over verbeelding beschikken. Maar Walzer geeft ook aan dat mensen om het lijden van anderen te kunnen zien ook een ‘goed oog’ nodig hebben. Mensen met een ‘goed oog’ onderscheiden zich volgens hem doordat ze meer bereid zijn dan anderen om de wereld te bekijken en te erkennen wat zij zien. Volgens hem is dit ook een deugd die critici horen te hebben. Maar is het wel een echte deugd?

Walzer werkt zijn visie op een ‘goed oog’ te summier uit om goed te kunnen begrijpen wat hij ermee bedoelt. Hij noemt het een deugd omdat het moeite kost om deze te verwerven,

³⁰⁸ p. 7, Nussbaum (1995)

maar ook omdat sommige mensen deze ontberen.³⁰⁹ Maar is dat voldoende reden om iets een deugd te noemen? Ik denk het niet. Ook het ontwikkelen van vaardigheden kan moeite kosten, zoals viool spelen of landschappen schilderen, maar dat noemen we meestal geen deugden. Het is zinvol om hier even terug te komen op Iris Murdoch, die Lovibond zozeer kritiseerde om haar onreflexieve visie op deugdelijke mensen. Murdoch heeft namelijk wel andere eigenschappen die een deugdelijk persoon zou moeten hebben uitgebreid uitgewerkt; namelijk, aandacht. Aandacht lijkt te passen bij wat Walzer een 'goed oog' noemt. Maar het komt in haar werk niet naar voren als een deugd, maar als een activiteit, die de deugd compassie mogelijk maakt. Aandacht en compassie zijn volgens haar op elkaar aangewezen, want aandacht is bij haar een activiteit die tot compassie inspireert.

Iris Murdoch spreekt in haar essay 'On God and Good' bijvoorbeeld uitgebreid over 'aandacht', een notie die zij heeft ontleend aan Simone Weil. Bij Murdoch is aandacht een bijna religieuze vorm van concentratie, die is gericht op de wereld 'buiten' en die breekt met de natuurlijke manier waarop mensen door het leven gaan. Deze 'natuurlijke' manier, zou de manier kunnen zijn die mensen in een traditie gewoon zijn gaan vinden. In hun dagelijkse routines, die hen van kindsbeen eigen zijn gemaakt, falen mensen vaak aandacht te besteden aan relevante aspecten van de wereld 'buiten'. Maar Iris Murdoch heeft het niet zozeer over die traditie. Zij focust op een specifiek soort routine die de mens volgens haar eigen is en die zij psychologisch verklaart met behulp van Freud. Een mens wordt volgens Murdoch gedreven door egoïstische motieven. Deze menselijke psyche beschrijft Freud treffend als een egocentrisch systeem van energie, die wordt bepaald door de geschiedenis van mensen. De relaties van deze mens tot anderen zijn primair seksueel en ambigu.³¹⁰ Een moreel mens worden bestaat volgens Murdoch in een voortdurende poging om minder egoïstisch te worden en daarmee een positieve sturing te geven aan die energie.³¹¹ Aandacht speelt in dat proces een belangrijke rol. Door de aandacht op waardige objecten te richten kan een persoon zijn of haar neiging om steeds te doen wat het meeste genoegen verschaft loslaten en nieuwe redenen wekken om te handelen.

Hoe gaat dat bijvoorbeeld? Murdoch schrijft dat iemand die verliefd is een neiging heeft om steeds naar die geliefde toe te gaan, of die te bellen. Maar als de liefde op één of andere manier tot mislukken is gedoemd – de geliefde valt op een ander, blijft getrouwd met een ander of komt te overlijden – dan moet men de aandacht richten op andere objecten om een andere neiging tot handelen te ontwikkelen:

'Deliberately falling out of love is not a jump of the will, it is the acquiring of new objects of attention and thus new energies as a result of refocussing.' (p. 345, Murdoch (1997))

God is volgens Murdoch een waardig object voor aandacht. Maar deugdzame mensen, goede kunst, of het idee van goedheid zelf zijn goede alternatieven. Wat zou men van die objecten kunnen leren? Wat voor tendens tot handelen ontwikkelen mensen als zij hun aandacht hierop richten?

Murdoch spreekt in haar essays het meest uitgebreid over kunst als object van aandacht. Goede kunst getuigt volgens haar van verbeelding (imagination), wat zij contrasteert met fantasie (fantasy). Een mens is volgens haar van nature geneigd om zichzelf te troosten met fantasieën die zijn eigen ijdelheid en eerzucht strelen. In de fantasiewereld is

³⁰⁹ p. xvii, Walzer (2002)

³¹⁰ Murdoch beschrijft haar verhouding tot Freuds mensbeeld op p. 341, Murdoch (1997)

³¹¹ 'The problem is to accomodate inside moral philosophy, and suggest methods of dealing with the fact that so much of human conduct is moved by mechanical energy of an egocentric kind. In the moral life the enemy is the fat relentless ego.' (p. 342, Murdoch, 1997)

alles zoals je het zou wensen. Maar de verbeelding van een kunstenaar zit anders in elkaar. Een goede kunstenaar is in staat om de wereld te zien zoals zij is. Hij is in staat om weg te kijken van het zelf.³¹² Dat is een activiteit die een mens zich volgens Murdoch eigen zou moeten maken. En dat kost moeite. Maar, als het lukt, wat ziet die mens dan? Hij ziet dat zijn fantasieën over hemzelf niet waar zijn, dat hij minder talenten heeft dan hij dacht, minder mooi is, minder geliefd, maar ook dat de wereld om hem heen vol pijn en ellende zit. Al die nare kanten van de wereld kunnen mensen van zich af houden zolang ze in hun zelf gefabriceerde fantasiewereld verkeren, waarin ze hun ego strelen, maar dan kunnen ze niet ‘goed handelen’. Immers, om op de juiste momenten de juiste handelingen te kiezen moet een persoon weerstand bieden aan de natuurlijke egoïstische neigingen en aandacht besteden aan de wereld ‘buiten’, die handelingsmotieven verschaft. Om goed te handelen moet een persoon dus eerst leren zien wat er werkelijk is en niet alleen de weerspiegeling van zijn eigen wens waarnemen. daarmee bereikt de mens volgens Murdoch een soort vrijheid:

‘The freedom which is a proper human goal is the freedom from fantasy, that is the realism of compassion. What I have called fantasy, the proliferation of blinding self-centered aims and images, is itself a powerful system of energy, most of what is often called ‘will’ or ‘willing’ belongs to this system. What counteracts the system is attention to reality inspired by, consisting of, love.’ (p. 354, Murdoch, 1997)

Aandacht, verbeelding en compassie horen volgens Murdoch bij elkaar. Om de deugd compassie eigen te maken moet een persoon zowel verbeelding als aandacht oefenen. Aandacht is de capaciteit om de wereld te zien zoals zij is met alle nare lelijke kanten daarvan, zonder zich te troosten met fantasieën. Maar ook de verbeelding is een activiteit die wegvoert van het zelf. Om het verschil uit te leggen tussen verbeelding en fantasie maakt Murdoch vaak gebruik van de schilderkunst. Sommige schilders zien de wereld zoals zij is. Met een uitspraak van Rilke zegt ze dat Cézanne niet schilderde ‘I like it’, maar ‘There it is’.³¹³ Om dat te kunnen doen moet je werkelijk kijken; je moet aandacht besteden aan de existentie van iets anders buiten het zelf, zoals een object of een behoeftig mens. Je moet dus niet de wereld schilderen zoals je die zou willen zien, zoals bijvoorbeeld Klimt doet die de wereld stileert, of Gauguin. Dat betekent dat je weg moet van de fantasie en moet kijken naar de realiteit. Bij Murdoch heet kijken ook verbeelding, want de realiteit heeft een betekenis: je ziet een kromme rug van een boer, zwetend in de zon en denkt: hij is moe. Om dat te denken moet je aandacht besteden aan wat er is, maar je hebt ook verbeelding nodig. Zonder verbeelding zou je je niet kunnen inleven in hoe een ander zich voelt.

Aandacht en verbeelding zijn onmisbaar voor compassie. Om compassie te kunnen opbrengen, moet men eerst het lijden zien (aandacht), maar ook in staat zijn om in te denken hoe het is om zo te lijden (verbeelding). Beide zijn capaciteiten die ontwikkeling vergen. Het is namelijk gemakkelijker om aan lijden voorbij te gaan. Lijden is één van die aspecten van de wereld die mensen liever niet zien, en waar ze zich van afschermen als ze leven in hun eigen fantasie. Iris Murdoch wijt dat niet-zien aan het egoïsme dat mensen eigen is en dat zorgt dat ze zichzelf troosten met een droomwereld waarin ze zelf de superster zijn. Maar er zou ook een andere oorzaak kunnen zijn. De traditie zou deze selectieve blindheid kunnen voeden, bijvoorbeeld door te zorgen dat mensen die lijden door de mensen die er beter aan toe zijn niet worden gezien. Dat kan extreem gezegd door bepaalde groepen mensen –zoals zieken,

³¹² ‘The direction of attention is, contrary to nature, outward, away from self which reduces all to a false unity, towards the great surprising variety of the world, and the ability so to direct attention is love.’ (p. 354, Murdoch, 1997)

³¹³ p. 348, Murdoch, (1997)

ouderen, gehandicapten etc.- uit het openbare leven te verwijderen en in speciale instituties onder te brengen, waardoor ze geen onderdeel meer zijn van het gewone openbare leven en dus door veel mensen niet gezien worden. Het kan ook doordat mensen in hun praktijken gewend zijn geraakt aan allerlei lijden en het bestaan hiervan ook hebben gerationaliseerd, waardoor ze het niet meer zien. Dat de lagere kaste in India het slechter heeft dan de hogere is bijvoorbeeld iets dat de meeste Indiërs gewoon vinden. Dat is hoe de wereld is; ze zien nauwelijks het lijden dat ermee samenhangt.

Mensen die niet in staat zijn om aandacht te besteden aan de wereld buiten hen zullen voorbij gaan aan de kwalijke effecten van de instituties in hun samenleving op het leven van mensen; ze zien deze niet en missen daarmee belangrijke informatie die nodig is om een kritiek op de conventies van die samenleving te vormen. Volgens Iris Murdoch komt dit door een opgeslotenheid in de eigen fantasie, die iedere gelegenheid aangrijpt om het zelf te feliciteren en te celebreren. Ik denk dat het ook kan komen door gewenning en een gebrekkige bereidheid om de verklaringen ter discussie te stellen die de traditie geeft van sociale ongelijkheden.

Michael Walzer wijst op een andere oorzaak van een tekort aan aandacht voor lijden en behoefte: een te grote concentratie op een morele theorie kan deze in de hand werken. Jean-Paul Sartre maakte zich daar volgens hem bijvoorbeeld schuldig aan. Sartre committeerde zich aan het ideaal dat de derde wereld vrij moest zijn om zichzelf te besturen en zag daarom niet dat het Algerijnse Nationale Bevrijdingsfront zich schuldig maakte aan daden van terrorisme.³¹⁴ Sartre concentreerde zich op het principe en zag niet meer wat voor lijden de mensen die volgens hem aan de ‘goede kant’ stonden aanrichtten. Wie zich committeert aan een algemeen principe, ziet volgens Walzer vaak niet de concrete kenmerken van de realiteit die van cruciaal belang zijn om een goed oordeel te kunnen vormen.

Andersom kan er volgens Walzer ook sprake zijn van een excessieve aandacht voor detail, waarbij men de verhouding tot het geheel uit het oog verliest. De waarneming van brandende dorpen zegt bijvoorbeeld wel iets belangrijks over een oorlog, maar vertelt niet het hele verhaal. Te veel aandacht voor de details van een specifieke situatie kan ook zorgen dat de visie op het geheel te veel wordt gedeformeerd. ‘Proportie’ is belangrijk, schrijft Walzer daarom.³¹⁵

Aandacht en verbeelding zijn de twee capaciteiten die compassie mogelijk maken, maar hebben de hulp van een tweede deugd nodig: veerkracht. Om lijden in de wereld waar te kunnen nemen en daar met compassie op te reageren met de formulering van een goede kritiek, moet men een bepaalde weerbaarheid hebben. Dat is veerkracht. Dat is de laatste deugd die ik hier wil bespreken.

b. Veerkracht

Veerkracht is de capaciteit zich niet snel te laten ontmoedigen. Hoop is nauw verwant aan veerkracht, want veerkrachtige mensen gaan niet alleen door, maar geloven ook dat dit effectief is. Dit is een deugd die naar mijn mening bij een goede criticus hoort. Critici moeten niet alleen werken vanuit compassie met slachtoffers van een sociale orde, maar ook hoop hebben dat hun situatie –met hulp van hun kritiek- kan verbeteren. Veerkrachtige mensen zijn in staat om ellende te ondergaan, of het waar te nemen, maar herstellen zich ook weer en zijn daarom in staat om iets te ondernemen om het te verhelpen.

³¹⁴ p. xvii, Walzer (2002)

³¹⁵ xviii, Walzer (2002)

Veerkracht is een vorm van flexibiliteit, maar valt er niet mee samen. Mensen die flexibel zijn, kunnen zich snel aanpassen aan nieuwe situaties, zoals een nieuwe werkplek of een andere partner; ze weten snel een thuis voor zichzelf te creëren in een nieuwe omgeving. Ook veerkrachtige mensen passen zich aan. Maar veerkracht is altijd een reactie op verlies of lijden. Het getuigt van veerkracht als een persoon wiens plannen door een economische recessie, een gebrekkig talent, ziekte of invaliditeit worden gefrustreerd, die tegenslagen opvangt en vervolgens nieuwe plannen smeedt. Een dergelijke reactie op verlies geeft blijk van een enorme innerlijke kracht.

Critici zijn vaak veerkrachtige mensen doordat ze zelf met tegenslagen hebben moeten kampen. Walzer beschrijft bijvoorbeeld hoe de Zuid-Afrikaanse dichter Breyten Breytenbach in de jaren zestig als bohémien reisde door Europa en in Parijs een Vietnamese vrouw ontmoette en trouwde, maar vervolgens niet meer terug naar zijn land omdat hij dan zou worden gearresteerd.³¹⁶ Hij ontdekte dat toen hij naar Zuid-Afrika wilde afreizen om literaire prijzen in ontvangst te nemen, maar het betekende het begin van een leven als banneling. Zijn veerkracht blijkt uit zijn reactie op deze tegenslag: hij dompelde zich niet in zelfmedelijden, hij werd niet cynisch, maar ontwikkelde zich tot een fervent criticus van apartheid. Hij keerde zich dus niet van Zuid-Afrika af, maar besloot de absurditeit van het apartheidssysteem te bestrijden, met de hoop dat het zou veranderen.

Als critici betrokkenen zijn in samenlevingen waar mensen lijden en zich verplaatsen in die lijdende mensen, of het zelf zijn, dan hebben zij veerkracht nodig om uit dat lijden zoiets positiefs te creëren als een sociale kritiek. Kritiek is positief, omdat het wordt geïnspireerd door de hoop om de samenleving beter te maken. Veerkrachtige mensen zitten niet bij de pakken neer, ze blijven niet (mee-)lijden, maar verzamelen moed en doen iets om te zorgen dat dit lijden in de toekomst niet meer voorkomt.

Een tekort aan veerkracht komt naar voren als een persoon te zeer onder de indruk is van het lijden dat hij zelf meemaakt, of de behoeftigheid en de ellende van anderen, zodat hij niet meer in staat is om er iets aan te doen of er iets over te zeggen. Cynische mensen getuigen ook van een gebrek aan veerkracht: ze keren zich gekwetst van de sociale wereld af, of gedragen zich daarin als acteurs die niet zichzelf representeren, maar een rol spelen waarop ze zelf neerkijken, maar waarvan ze denken dat de samenleving die passend vindt. Cynische mensen zijn niet serieus. Ze staan niet voor hun daden of voor hun woorden.

Het exces van veerkracht is een extreme daadkracht, die niet gepaard gaat met een gevoeligheid voor de geleden verliezen. Iemand die de veerkracht overdrijft –waardoor het eigenlijk geen veerkracht meer is– ziet de behoeften van mensen en gaat direct een kritiek formuleren: het is schandelijk! Maar zo'n kritiek is onvoldoende geïnformeerd, omdat de criticus te snel tot actie is overgegaan. Een veerkrachtig persoon laat de ellende eerst tot hem doordringen, voordat hij kritiseert. Hij is in staat om te wachten en te kijken voordat hij gaat kritiseren.

Slotbeschouwing

In dit hoofdstuk heb ik onderzocht wat voor deugden een goede criticus nodig heeft, en ik heb twee groepen deugden onderscheiden. Betrokkenheid, authenticiteit, autonomie en moed gaan over de vaak gespannen verhouding van kritische mannen en vrouwen tot hun sociale omgeving, waar zij tegelijk bij horen maar zich met hun kritiek ook tegen afzetten. Compassie –en de daarvoor vereiste capaciteiten van verbeelding en aandacht– en veerkracht zorgen

³¹⁶ p. 212, Walzer, (2002)

gezaamenlijk dat critici in staat zijn om afstand te nemen van overtuigingen en gewoonten die de sociale wereld regeren, en die zij zich ook zelf eigen hebben gemaakt.

Wat ik met dit hoofdstuk wilde laten zien is dat ook de formulering van een goede kritiek de ontwikkeling van deugden vereist. Meestal worden deugden opgevat als eigenschappen die een persoon zich in een sociale context heeft eigen gemaakt, maar die ook alleen zijn gericht op herhaling. Deugden zijn gewoonten; ze drukken zich uit in een tendens tot handelen. Dat wekt de indruk dat ze hetzelfde blijven en daardoor contrasteren met zoiets als kritiek.

In dit hoofdstuk wilde ik laten zien dat dit niet zo is. Ook kritiek vergt de ontwikkeling van capaciteiten. Als mensen zich die eigenschappen niet eigen hebben gemaakt, bijvoorbeeld doordat dit in hun context niet werd gestimuleerd, zullen zij moeilijk in staat zijn tot de formulering van een kritiek. Een kritische samenleving vergt dus een persoonlijke vorming, en daar moet over worden nagedacht. Een samenleving kan er niet op vertrouwen dat zij kritische burgers ontwikkelt door leerlingen af en toe om hun ‘eigen mening’ te vragen. Hoewel dat een gevoel van autonomie kan stimuleren, is dat niet voldoende. Om een goede kritiek te kunnen formuleren zijn ook andere deugden nodig, die met de opdracht ‘geef je eigen mening’ nog niet worden getraind. De eigen mening moet gevormd worden vanuit een gevoel van betrokkenheid en compassie; aandacht voor nare aspecten van de realiteit moet worden getraind en daarmee ook de veerkracht. Alleen door al deze verschillende aspecten te trainen kan iemand zich tot een goed criticus ontwikkelen.

Hoofdstuk 10

Richtlijnen voor een contextsensitieve morele kritiek; de conclusie

Deelnemers aan een publiek debat over moraal presenteren hun morele oordelen vaak niet als overtuigingen over de wereld, die met argumenten moeten worden ondersteund. Ze vertellen zelden waarom hun oordelen *goed* zijn en instemming verdienen, omdat zij maar al te goed weten dat hún moraal niet de moraal van iedereen is. Moraliteit heeft een sociaal-culturele herkomst, maar niet iedereen groeit op in dezelfde sociale en culturele context en dus heeft niet iedereen dezelfde moraal. Een gangbare reactie is dat veel mensen zwijgen over hun morele oordelen; ze gaan een debat uit de weg, omdat ze niet verwachten dat dit tot een bevredigend einde zal komen. Anderen stellen zich juist strijdbaar op. Maar ook zij ondersteunen hun standpunten zelden met argumenten. De verklaring daarvoor zou kunnen zijn dat ze van een argumentatief debat tussen aanhangers van verschillende tradities niets verwachten. Ze geloven niet dat ze met argumenten tot overeenstemming kunnen komen en daarom doen ze vaak niet eens een poging om die te formuleren.

De afwezigheid van argumenten in het actuele morele debat is problematisch. In de afgelopen jaren dreigde het vaak emotioneel geladen debat tussen mensen met verschillende sociaal-culturele achtergronden binnen Nederland te escaleren. Zelfs de ervaren critici die deelnamen aan de debatten in kranten en boeken, zoals Paul Scheffer, Pim Fortuyn en Jaffe Vink, ondersteunden hun standpunten vaak niet met inhoudelijke argumenten, maar stuurden aan op het gebruik van machtsmiddelen zoals een strenger integratie en asielbeleid en harder ingrijpen van de politie bij wangedrag op straat. Het publieke debat over de moraal van culturen werd door Fortuyn en Vink voorgesteld als locatie voor een oorlog, waar uitsluitend met woorden mocht worden verwond. In dat debat moesten mensen kunnen ‘zeggen wat ze denken’ en dat betekende een vrijbrief om uiting te geven aan ongenoegens, om elkaar verwijten te maken en te schelden. De gedachte dat een debat ook de plaats kan zijn om tot wederzijds begrip en erkenning te komen was ver te zoeken.

De agressieve retoriek en de positieve waardering voor machtsmiddelen om de verschillen het hoofd te bieden zie ik als een reactie op een gevoel van onvermogen om een inhoudelijk moreel debat tot een goed einde te brengen. De populariteit van de nieuwe conservatieve beweging kan ook in die lijn worden begrepen. De Edmund Burke stichting die sinds haar oprichting in 2001 frequent deelneemt aan publieke debatten, verenigt een brede groep wetenschappers, filosofen en politici van verschillende politieke kleur, die weinig fiducie hebben in het vermogen van mensen om zélf morele oordelen te vormen en daar ook naar te leven. Zij wijzen op de noodzaak om controle uit te oefenen over de mensen die neiging hebben zich te misdragen met behulp van wetten, regels, meer controle van politie en justitie en door traditionele instituties te behouden of opnieuw in ere te herstellen. Als reactie op het pessimisme omtrent het morele oordeelsvermogen en handelen van mensen, grijpen ook conservatieven naar middelen om meer macht uit te oefenen.

Volgens mij is het niet nodig om zo negatief te denken over het morele oordeelsvermogen en de morele motivatie van mensen. Dit pessimisme over mensen is zelfs zeer schadelijk. Het draagt bij aan de ontwikkeling van een cultuur waarin mensen elkaar niet meer met argumenten proberen te overtuigen, maar pogen te ‘managen’. In zo’n cultuur trainen mensen onvoldoende hun capaciteit om eigen morele overtuigingen te vormen en kritisch te bevragen in samenspraak en in contrast met de oordelen van anderen. En mensen die minder trainen, zijn ook minder capabel. Uiteindelijk zal een conservatieve samenleving er dus zelf aan bijdragen dat het pessimistische mensbeeld waar wordt.

Met dit onderzoek wil ik een weerwoord formuleren tegen deze pessimistische visie op het morele oordeelsvermogen. De vraag die de leidraad was voor dit onderzoek was: hoe kun je een goede morele kritiek vormen, zelfs als je er vanuit gaat dat moraliteit een sociaal-culturele herkomst heeft? In de loop van de afgelopen hoofdstukken zijn hierop verschillende antwoorden gegeven, maar die zal ik hier nog eens duidelijk herhalen. Daarbij zal ik de structuur van het boek blijven volgen. In de eerste paragraaf zal ik dus de conclusies formuleren van deel één, in de tweede de conclusies uit deel twee.

1. Bouwstenen voor een morele kritiek

In het eerste deel heb ik geprobeerd vanzelfsprekende veronderstellingen over wáárom het misloopt in een moreel debat te weerleggen en bouwstenen aan te reiken voor de zelfstandige vorming van morele overtuigingen. Ik heb bijvoorbeeld betoogd dat een debat tussen mensen van verschillende culturen niet persé op een fiasco hoeft uit te lopen. Dat heb ik in het eerste hoofdstuk geprobeerd duidelijk te maken met Jeffrey Stouts visie op de westerse culturele geschiedenis, die niet homogeen is, maar een rijke diversiteit aan morele talen herbergt die de goede verstaander belangrijke aspecten van de morele realiteit laten zien. Een cultuur ontwikkelt zich door de eeuwen heen onder invloed van contacten met andere culturen, waardoor er grote kans is dat er ook overlappingen te vinden zijn in de morele talen die door de verschillende inwoners van Nederland worden gebruikt. Juist als we deze morele talen exploreren, zouden we aanknopingspunten kunnen vinden om elkaar te begrijpen en dat is het begin van een inhoudelijk gesprek. Dat vergt natuurlijk inspanning, maar is in principe mogelijk.

Daarnaast is er iets anders nodig om een argumentatief moreel gesprek mogelijk te maken. Tegenwoordig vertrouwen weinig mensen er nog op dat morele oordelen overtuigingen uitdrukken over de wereld, die in vergelijking met de realiteit ‘waar’ of ‘onwaar’ kunnen zijn. Het is een veel gangbaarder veronderstelling dat morele oordelen persoonlijke voorkeuren of belangen uitdrukken, of uiting geven aan een individuele emotie. Ook dit staat een constructief moreel gesprek in de weg. Met behulp van Alasdair MacIntyre’s analyse van het hedendaagse morele debat en zijn kritiek op het emotivisme, heb ik laten zien dat dit zorgt dat debatten de locatie worden van een confrontatie van persoonlijke voorkeuren en emoties en nooit tot een voor alle deelnemers bevredigende eindconclusie kunnen leiden. Daarnaast heb ik de aandacht gevestigd op een andere visie op het morele oordeel die in het westerse culturele verleden is te vinden: namelijk, de opvatting dat morele oordelen overtuigingen uitdrukken over de wereld. Ik heb aannemelijk geprobeerd te maken dat deze visie op het morele oordeel tegenwoordig weliswaar naar de achtergrond is verdwenen, maar niet helemaal weg is. We spreken nog steeds morele oordelen uit die overtuigingen uitdrukken over feiten, zoals ‘die opmerking is beledigend’, ‘Jan is een leugenaar’ of ‘de doodstraf is wreed’. Deze visie op het morele oordeel vraagt dus niet om een radicale verandering in het dagelijkse morele taalgebruik: we hoeven alleen de betekenissen te exploreren van de zinnen die we al gebruiken.

Hoe vorm je een moreel oordeel? Daarvoor moet je eerst weten waar morele oordelen precies over gaan. In het tweede hoofdstuk heb ik met Alasdair MacIntyre betoogd dat morele oordelen, net als andere evaluaties, altijd een teleologische structuur hebben. Dat betekent dat evaluatieve uitspraken altijd gaan over de doelstellingen die mensen moeten nastreven, of juist links laten liggen, of de behoeften die zij moeten proberen te bevredigen of moeten negeren. Morele evaluaties verschillen van andere typen evaluaties doordat ze gaan over het goede leven als geheel. Ze hebben daarom een hoger abstractieniveau dan andere oordelen. Alle andere doelstellingen die mensen nastreven, zoals de doelen van praktijken –beroepen en

sociale rollen- kunnen in het licht van het goede leven worden beoordeeld. Daarnaast proberen morele evaluaties ook een bepaalde algemeenheid na te streven: wie een moreel oordeel velt zegt niet alleen iets over wat goed leven is voor hem of haar zelf, maar voor mensen in het algemeen.

De visie op het morele oordeel die MacIntyre in *After virtue* verdedigt vind ik overtuigend en aantrekkelijk, omdat deze morele oordelen aan het perspectief en de ervaring van specifieke oordelaars bindt. Het lijkt me dat morele oordelen wel het resultaat moeten zijn van een persoonlijke zoektocht, omdat ze anders niet de overtuiging van dat individu zouden kunnen uitdrukken: juist doordat de morele queeste zo door en door is geïntegreerd in het leven van personen, kunnen zij daarvan werkelijk de waarde inzien en raken zij eraan gecommitteerd. Daarnaast stimuleert de gebondenheid van het morele onderzoek aan een persoonlijke zoektocht ook tot bescheidenheid, wat me een belangrijke eigenschap lijkt in het morele debat. Het is passend om bescheiden te zijn, omdat de morele overtuigingen van iedere onderzoeker zijn ontwikkeld op basis van de ervaringen en problemen die hij of zij zelf tegenkwam. Maar niet iedereen leeft in dezelfde contexten en komt dezelfde problemen tegen, waardoor de resultaten van het morele onderzoek ook niet voor ieder individu hetzelfde kunnen zijn.

Het andere positieve kenmerk van MacIntyre's visie op het morele oordeel is dat het niet alleen gaat over het goede leven van de oordelaar, maar altijd poogt om boven het perspectief van de oordelaar uit te stijgen: morele onderzoekers proberen iets te zeggen over het goede leven voor mensen in het algemeen. Dit lijkt me overtuigend, want de beschrijving van wat een specifiek persoon gelukkig zou maken –vul maar in: een geliefde, een kind, een goede baan, een huis, geld, vakantie etc...- noemen we doorgaans niet moreel relevant. We noemen een overtuiging pas moreel relevant als zij meer in het algemeen iets zegt over wat voor mensen goed is. Deze algemeenheid van morele oordelen wijst ook op het belang van het morele debat: mensen kunnen in dat debat iets van anderen leren. Vanuit verschillende standpunten in de samenleving kunnen mensen andere inzichten vergaren over wát goed leven is. Die inzichten zijn voor iedereen van belang, omdat ze de waarde kunnen laten zien van zaken die men zelf niet had ingezien. Mensen hebben elkaar iets te zeggen als het gaat om moraal, omdat zij verschillende levens leiden waarin de waarde van verschillende zaken treffend naar voren komt. Daarom is het ook relevant om naar elkaar te luisteren.

Het is niet alleen mogelijk om morele inzichten te vergaren en daarvoor inhoudelijke argumenten aan te dragen, die voor anderen potentieel relevant en begrijpelijk zijn: we kunnen ook een *motivatie* verwerven om volgens die morele oordelen te handelen. Sterker nog, de ontwikkeling van die motivatie gaat meestal gelijk op met de ontwikkeling van morele overtuigingen. Dat heb ik betoogd in het derde hoofdstuk, waar ik in discussie met Bernard Williams, en voortbouwend op Alasdair MacIntyre, Philippa Foot en John McDowell, uiteen heb gezet dat het streven naar inzichten in het goede leven samengaat met een instructie van de verlangens. Hoewel verlangens van een kind ongeordend alle kanten op zijn gericht, is het kenmerkend voor het morele onderzoek dat die motivaties steeds meer gericht raken op zaken die werkelijk verlangenwaard zijn. De hoogste vorm van het morele ontwikkelingsproces wordt gerealiseerd in deugdzaam mensen en bij hen is een morele overtuiging onmiddellijk een reden om te handelen. Bij moreel ontwikkelde mensen zijn overtuigingen over moraal dus ook gemotiveerde overtuigingen.

Door aannemelijk te maken dat morele oordelen een rationele inhoud kunnen hebben en gemotiveerde oordelen zijn, heb ik geprobeerd om een bijdrage te leveren aan het herstel van het vertrouwen in de mens als morele oordelaar en actor. Ik vind MacIntyre's perspectief daarop in *After virtue* zeer inzichtrijk en aantrekkelijk, juist omdat hij morele oordelen zeer

verbindt met een persoonlijke zoektocht naar het goede leven. Alleen als moraal is geïntegreerd in het leven van een individu, kunnen morele oordelen ook werkelijk gemotiveerde oordelen zijn. Maar een morele zoektocht kan ook alleen dán werkelijk inzichten opleveren. Ik heb gepleit voor een contextsensitieve ethiek –en tegen het grondslagen onderzoek dat MacIntyre's metafysica kenmerkt- omdat vragen alleen adequaat kunnen worden gesteld en antwoorden correct geformuleerd, als de morele oordelaar kennis heeft van alle specifieke kenmerken van de situatie. Om het 'goed' en 'fout' van een handeling, praktijk, institutie of wet adequaat te kunnen beoordelen is het niet voldoende om te reflecteren op grond van een abstracte visie op de mens; oordelaars moeten werkelijk weten wat er speelt om de subtiliteiten van het probleem te kunnen vatten.

Welke richtlijnen voor de vorming van een morele kritiek kunnen we hieruit afleiden? Ik zal hier puntsgewijs aanbevelingen neerzetten:

- Kritische mannen en vrouwen moeten kennis vergaren over de diversiteit van morele talen die in hun geschiedenis zijn ontwikkeld en die het spreken van hedendaagse mensen beïnvloeden
- Critici moeten een gemotiveerde moreel cognitivistische opvatting van het morele oordeel cultiveren; zij beschouwen morele oordelen als uitdrukking van overtuigingen over het goede leven, die in samenspraak met het persoonlijke leven zijn vergaard, maar pogen iets te zeggen over mensen in het algemeen
- Critici staan open voor de overtuigingen van anderen, omdat die hen iets nieuws kunnen zeggen over wát goed leven is, dat voor hun eigen leven potentieel relevant is
- Critici streven contextsensitiviteit na in hun oordeelsvorming

2. Traditie en kritiek

Het tweede deel gaat over de rechtvaardiging van morele oordelen. Maar ik doe ook aanbevelingen voor de organisatie van de sociale context, die de voedingsbodem is voor de vorming van een goede kritiek en een adequate rechtvaardiging. De kritiek van één criticus en de traditie hangen namelijk nauw samen. Dat betoogde ik al in hoofdstuk zes, waar ik instem met MacIntyre's bewering in *Whose justice? Which rationality?* dat wát geldt als een rationeel argument niet onafhankelijk van een traditie kan worden vastgesteld, waarin standaarden zijn ontwikkeld om rationeel van irrationeel te onderscheiden en waardoor actoren in staat worden gesteld om rationele oordelen te vormen. Maar tegelijk wijst dit ook op een spanning in MacIntyre's traditiegebonden benadering. Immers, we gaan er vanuit dat een criticus ook rationele oordelen kan vellen óver de traditie. De vragen die dat oproept is: beperken de rationele standaarden waaraan een kritiek moet voldoen om begrijpelijk en acceptabel te kunnen zijn ook wát hij of zij van die traditie kan kritiseren? Ofwel, noodzaakt de gebondenheid aan een traditie de criticus tot conservatisme?

Deel twee startte met een exploratie van de manier waarop morele oordelaars hun oordelen rationeel kunnen toetsen. MacIntyre benadrukt in *Whose justice? Which rationality?* verschillende capaciteiten die critici nodig hebben om een goed moreel oordeel te onderbouwen, zoals retrospectief redeneren, prospectief redeneren en de perceptie. Voor de vorming van een morele kritiek zijn de perceptie en het retrospectieve denken het belangrijkste; prospectief redeneren is eerder bedoeld om de traditie in respons op de kritiek verder te ontwikkelen. Aan de hand van de perceptie kunnen we controleren of een overtuiging die in de traditie wordt verdedigd wel waar is, of een theorie klopt of een onderzoeksmethode wel adequaat de feiten onderzoekt. Maar de perceptie functioneert niet op zichzelf; zij functioneert in samenspraak met het retrospectieve denken, dat laat zien hoe een

nieuwe overtuiging, theorie of methode de oude corrigeert. De rechtvaardiging geschiedt altijd door te verwijzen naar het verleden van de traditie.

Maar is dat voldoende om de inadequate onderdelen van een traditie te kunnen bekritisieren? Hoewel MacIntyre in zijn meeste teksten opvattingen verdedigt die niet passen bij de opinies van conservatieve auteurs, heeft zijn benadering wel conservatieve tendensen. Sommigen brengt MacIntyre zelf naar voren als een gevaar. Zo schetst hij dat een traditie als geheel terug kan vallen in een primitief ontwikkelingsstadium, waarin de autoriteit van personen of teksten werd geaccepteerd, zonder die te bevragen. Een dergelijke onkritische acceptatie van autoriteit is kenmerkend voor conservatisme en volgens MacIntyre is dat een valkuil voor iedere traditie en voor iedere deelnemer aan een traditie.

Daarnaast heb ik ook bekeken op wat voor manieren MacIntyre zélf in die valkuil dreigt te vallen. In de passages waarin hij zijn visie op rationele rechtvaardiging uiteen zet, is zijn positie bijvoorbeeld een beetje vaag. Zijn rechtvaardigingstheorie laat verschillende invullingen toe die conservatief kunnen zijn, maar ook niet conservatief. Op basis van perceptie en retrospectief denken zou een traditie bijvoorbeeld radicaal kunnen innoveren, maar ook onkritisch min of meer op dezelfde manier continueren. Of een traditie innoveert of niet is afhankelijk van de vraag óf een morele perceptie werkelijk een nieuw inzicht kan opleveren dat contrasteert met wat men in de traditie al voor waar hield, of dat de perceptie eigenlijk zelf zodanig door de traditie wordt gestuurd, dat we daaruit geen correctie zouden kunnen verwachten.

Met behulp van de uitgebreid uitgewerkte visie op morele perceptie van John McDowell heb ik in hoofdstuk zeven MacIntyre's summier opmerkingen hierover verder aangevuld. Dat heb ik gedaan om beter zicht te krijgen op de manier waarop de vorming in een traditie adequate perceptie mogelijk maakt, maar ook om beter te begrijpen hoe die perceptie in staat is om informatie te ontvangen die conflicteert met wat de traditie leert. McDowell benadrukt het belang van de ontwikkeling van een morele sensibiliteit voor de morele perceptie, die het beste wordt gerealiseerd in deugdzame mensen. Deugdzame mensen merken daarom de morele betekenis van handelingen, eigenschappen, situaties en gebeurtenissen beter op dan mensen die minder deugzaam zijn.

Maar ik heb ook onderzocht hoe deugden die in een sociale context worden gecultiveerd de morele perceptie van individuen zou kunnen belemmeren. Aan de hand van deugden zoals onschuld en kuisheid heb ik geargumenteed dat deugden soms stimuleren dat mensen hun eigen onwetendheid en gebrek aan ervaring conserveren, wat zorgt dat zij bepaalde ervaringen die potentieel 'vormend' zijn voor hun overtuigingen niet krijgen. In relatie tot deze visie op deugden heb ik betoogd dat het karakter van een individu een vorming moet ondergaan om ontvankelijk te kunnen zijn voor dergelijke ervaringen. Er zijn namelijk ook deugden nodig om je te kunnen laten raken door aspecten van de wereld, óók als die pijn doen of bang maken, en om op grond daarvan overtuigingen te herzien. Er zijn dus weliswaar deugden die een adequate perceptie van de morele realiteit dwarsbomen, maar ook die deze juist mogelijk maken. De cultivering van het karakter speelt dus een belangrijke rol als het gaat om perceptie: het gaat erom mensen zó te ontwikkelen dat ze in staat zijn om vormende ervaringen te ondergaan en die te benutten voor hun overtuigingen.

Een ander potentieel conservatief element in MacIntyre's benadering is dat tradities hun stabiele basis vaak vinden in instituties. In samenspraak met Sabina Lovibond heb ik in hoofdstuk acht betoogd dat een traditiegebonden benadering niet zonder instituties kan, omdat die de continuïteit garanderen in de opvatting over wat rationaliteit is. Wat mensen herkennen als een rationele argumentatie, wordt mogelijk gemaakt door de consensus die in een

gemeenschap bestaat omtrent de maatstaven waaraan een rationeel argument moet voldoen. Die consensus wordt mede door instituties min of meer ‘afgedwongen’ met behulp van de systemen van beloning en straf die zij hanteren, bijvoorbeeld door studenten die afwijken te laten zakken voor hun tentamen, of hun bul te onthouden. Maar wat deze tradities doen is idealiter ook niet louter ‘machtsuitoefening’: we geloven ook werkelijk dat de maatstaven die ze afdwingen ook bijdragen aan de vergroting van kennis en een cultivering van de rationele vermogens.

In hoofdstuk acht heb ik in samenspraak met Sabina Lovibond betoogd dat mensen binnen tradities verschillende houdingen kunnen aannemen tegenover opinies die ‘afwijken’ van de rationele norm. Conservatieven proberen alles wat afwijkt te ‘managen’: ze leunen dus zwaar op de machtsuitoefening van instituties. Liberalen streven juist zoveel mogelijk naar een open gesprek om er achter te komen wat die ander te zeggen heeft en of dat iets is dat potentieel bij kan dragen aan een betere morele overtuiging. Ik heb betoogd dat het liberale streven beter is en heb aan de hand van een exploratie van de zorgethische en de deconstructivistische kritiek op de deugdenethiek onderzocht hoe open een liberale traditie kan zijn tegenover kritiek. Ik heb betoogd dat een streven naar zoveel mogelijk openheid te verkiezen is, zelfs als de kritieken die worden uitgesproken niet direct begrijpelijk zijn. De redenen daarvoor zijn dat men nooit kan uitsluiten dat een ander iets te vertellen heeft dat men nog niet wist en dat er een vocabulaire voor nodig is om dat te doen dat ongewoon is in de sociale wereld.

De passages waarin MacIntyre’s werk het meest conservatief is zijn te vinden in zijn teksten over moreel onderwijs. Een belangrijk onderdeel van dat onderwijs is namelijk de instructie in de deugden. Maar hoewel hij overal in zijn werk benadrukt dat leerlingen in tradities uit moeten groeien tot zelfstandige rationele oordelaars, blijkt dat niet uit zijn uiteenzetting over de deugden die leerlingen zich moeten eigen maken. Hoewel hij deugden noemt die potentieel zouden kunnen bijdragen aan een kritische geest, legt hij niet uit hoe zij dat doen. Daarnaast benadrukt hij vooral het belang van een volgzame en accepterende houding van leerlingen. Het is moeilijk voorstelbaar hoe daaruit zelfstandige en kritische rationele oordelaars kunnen groeien.

Dit roept natuurlijk de vraag op hoe kritische deugden er dan uit zouden kunnen zien. Dat heb ik in hoofdstuk negen geëxploreerd, waar ik relationele en subversieve deugden van elkaar heb onderscheiden. Beide typen tweede-orde karakterdeugden moeten eraan bijdragen dat een oordelaar zowel de verbondenheid met een traditie en sociale context respecteert, als daarvan af weet te wijken wanneer dat nodig is.

Welke richtlijnen voor de vorming van een morele kritiek kunnen we hieruit afleiden? Ik zal hier puntsgewijs aanbevelingen neerzetten:

- Kritische mannen en vrouwen moeten kritiek rechtvaardigen door te laten zien hoe een nieuwe overtuiging een verbetering betekent ten opzichte van een oude, waarbij zij gebruik maken van een perceptie van de wereld.
- Critici moeten streven naar een adequate perceptie van de realiteit en dat vereist de cultivering van deugden zoals openheid van geest, waarheidsliefde en objectiviteit
- Critici moeten een liberale verhouding ontwikkelen tot de traditie en de bijbehorende rationele maatstaven en geen conservatieve
- Kritische mannen en vrouwen moeten zo veel mogelijk openheid cultiveren tegenover kritiek op de traditie, zelfs als die niet direct kan worden begrepen
- Critici hebben baat bij de ontwikkeling van deugden zoals betrokkenheid, authenticiteit, autonomie, moed, compassie en veerkracht.

Literatuurlijst

- Abbey, Ruth, Charles Taylor, Acumen, Teddington 2000
- Alcoff, Linda and Elizabeth Potter (red.) *Feminist epistemologies*, Routledge, New York/London 1993
- Allan, A., 'MacIntyre's traditionalism', *The journal of value inquiry* 31, Kluwer Academic Publishers 1997, pp. 511-525
- Antony, Louise M., 'Natures and norms', *Ethics* vol. 111, Oktober 2000, pp.8-36
- Baier, Annette, 'What do women want in moral theory?'. In: Baier, Annette C., *Moral prejudices; essays on ethics*, Harvard University Press, Cambridge Mass./London 1994
- Blackburn, Simon, *Ruling Passions; a theory of practical reasoning*, Oxford University Press, Oxford 1998
- Bowden, Peta, *Caring; gender-sensitive ethics*, Routledge, London/New York 1997
- Brink, David O., 'Moral motivation', *Ethics* 108, Oktober 1997, p.4-32
- Burg, Simone van der, 'Internalisme in de gesitueerde ethiek', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Jaargang 92, Nummer 3, juli 2000, p.209-217
- Burg, Simone van der, 'Naar een functionele notie van het morele oordeel', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Van Gorcum, Jaargang 95, nr.2, Maart 2003, pp.100-110
- Burg, Simone van der en Anke van Gorp, 'Understanding moral responsibility in the design of trailers', *Science and engineering ethics*, Vol. 11, Nummer 2, 2005, p.235-257
- Burg, Simone van der, 'Martha Nussbaum'. In: Achterhuis, Hans, Jan Sperna Weiland, Sytse Teppema en Jacques de Visscher (red.), *Denkers van Nu*, Uitgeverij Veen Magazines B.V., Diemen 2005
- Clarke, Stanley en Evan Simpson (ed.), *Anti-theory in Ethics and moral conservatism*, State University of New York press, Albany 1989
- Cliteur, P.B. 'Conservatisme en liberalisme; een poging tot begripsbepaling'. In: K. Groenveld en G.A. van der List (red.), *Liberalisme en conservatisme. Verslag van een symposium*, Den Haag 1990
- Copp, David en David Zimmerman (red.), *Morality reason and truth: new essays on the foundations of ethics*, Rowman & Allanheld, New York 1984
- Copp, David, 'Explanation and justification in ethics'. *Ethics* 100, januari 1990, p.237-258
- Copp, David, 'Belief, reason, and motivation: Michael Smith's *The moral problem*', *Ethics* 108, Oktober 1997, p.33-54
- Cohen, Andrew Jason, "Does communitarianism require individual independence?", *The journal of ethics* 4, Kluwer Academic Publishers 2000, pp. 283-305
- Dancy, Jonathan, *Moral reasons*, Blackwell, Oxford 1993
- Depaul, Michael, *Balance and refinement; beyond coherence methods of moral inquiry*, Routledge, London/New York 1993
- Diquinzio, Patrice, 'Exclusion and essentialism in feminist theory: the problem of mothering', *Hypatia* vol.8, no 3, Summer 1993 p.1-20
- Flanagan, O. en K. Jackson, 'Justice, care and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisited', *Ethics*, vol. 97, 1987, pp. 622-637
- Foot, Philippa, *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Blackwell, Oxford 1978
- Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001
- Frazer, Elizabeth en Nicola Lacey, *MacIntyre, feminism and the concept of practice*. In: Horton, John and Susan Mendus (red.), *After MacIntyre; critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994
- Fuller, Michael, *Making sense of MacIntyre*, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot (eng)/Brookfield (USA) 1998

- Gellner, Ernest, *The devil in modern philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1974
- Gilligan, Carol, *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge University Press, Cambridge 1982
- Gutting, Gary, *Pragmatic liberalism and the critique of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Haan, Jurriaan de, 'Motivatatie en normativiteit', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, jrg.93, nr.2, 2001, p. 105-116.
- Haldane, John, 'MacIntyre's Thomist revival: what next? In: Horton, John and Susan Mendus (red.), *After MacIntyre; critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge/Oxford 1994
- Hare, Richard M., *The language of morals*, London/Oxford/New York 1964
- Held, Virginia, *Rights and goods: justifying social action*, Free Press, Macmillan, New York 1984
- Held, Virginia, *Feminist morality; transforming culture, society and politics*, The University of Chicago Press, Chicago/Londen
- Herdt, Jennifer A, 'Alasdair MacIntyre's "rationality of traditions" and tradition-transcendental standards of justification', *The journal of religion*, Chicago 1998, pp. 524-546
- Hume, David, *A treatise of human nature*, Clarendon Press, Oxford 1978 (Oorspronkelijke druk: 1740)
- Hoagland, Sarah Lucia, 'Some thoughts about "Caring"'. In: Card, Claudia (red.), *Feminist ethics*, University Press of Kansas, Lawrence Kansas 1991
- Horton, John en Susan Mendus (red.), *After MacIntyre; critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge/Oxford 1994
- Illies, Christian, *The grounds of ethical judgment; new transcendental arguments in moral philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York 2003
- Jagger, Alison M., 'Feminist ethics: projects, problems, prospects'. In: Card, Claudia (red.), *Feminist ethics*, University Press of Kansas, Lawrence 1991
- Jagger, Alison M., 'Ethics naturalized: feminism's contribution to moral epistemology', *Metaphilosophy*, Blackwell publishers 2000, pp.452-468
- Karssing, Edgar, *Morele competentie in organisaties*, Van Gorcum en Comp. B.V., Assen 2000
- Kinneging, A.A.M., 'Het conservatisme: kritiek van de Verlichting en de moderniteit', *Philosophia Reformata* 65, 2000, p. 126-153
- Korsgaard, Christine M. 'Skepticism about practical reason' in: Korsgaard, Christine M., *Creating the kingdom of ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
- Lovibond, Sabina, *Realism and imagination in ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1983
- Lovibond, Sabina, *Ethical formation*, Harvard University Press, Cambridge Mass., London 2002
- Lynch, William en Ronald Kline, 'Engineering practice and engineering ethics', *Science, technology and human values*, Vol. 25 No. 2, Lente 2000, pp. 195-225
- MacIntyre, Alasdair, *A short history of ethics*, Routledge, London 1967
- MacIntyre, Alasdair, 'Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science'. *The Monist*, 69, 4, 1977
- MacIntyre, Alasdair, *After virtue; a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981
- MacIntyre, Alasdair, *Whose justice? Which rationality?*, Duckworth, London 1988
- MacIntyre, Alasdair, 'Epistemological crises'. In: Clarke, Stanley G. en Evan Simpson (red.), *Anti-theory in ethics and moral conservatism*, State University of New York Press, New York 1989

- MacIntyre, Alasdair, *Three rival versions of moral enquiry*, Duckworth, London 1990
- MacIntyre, Alasdair, *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990b
- MacIntyre, Alasdair, 'Moral relativism, truth and justification'. In: Gormally, Luke (red.), *Moral truth and moral tradition; essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Courts Press, Dublin/Portland 1994
- MacIntyre, Alasdair, 'Natural law as subversive: the case of Aquinas', *Journal of medieval and early modern studies* 26: 1, winter 1996 p. 61-83
- MacIntyre, Alasdair, *Dependent rational animals; why human beings need the virtues*, Duckworth, London 1999
- MacIntyre, Alasdair, 'Social structures and their threats to moral agency', *Philosophy*, Vol. 74, 1999, pp. 311-329
- Mackie, John, *Inventing right and wrong*, Penguin Books, London 1977
- Manschot, Henk en Marian Verkerk (red.), *Ethiek van de zorg; een discussie*, Uitgeverij Boom, Amsterdam/ Meppel 1994
- McDowell, John, 'Two sorts of naturalism'. In: Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence, Warren Quinn (red.), *Virtues and reasons; Philippa Foot and moral theory*, Clarendon Press, Oxford 1995
- McDowell, John, *Mind, value and reality*, Harvard University Press, Cambridge Mass./London 1998
- McDowell, John, *Mind and world*, Harvard University Press, London, England 1994
- McNaughton, David, *Moral vision; an introduction to ethics*, Blackwell, Oxford 1988.
- Miranda, Ashley, *An assessment of Alasdair MacIntyre's theory of virtue*, Salesian Pontifical University, Rome 1999
- Moody-Adams, M., 'Gender and the complexity of moral voices'. In: Card, Claudia (red.), *Feminist ethics*, University Press of Kansas, Lawrence, Kansas, 1991
- Moser, Paul K. en Thomas L. Carson (red.), *Moral relativism; a reader*, Oxford University Press, New York/Oxford 2001
- Moore, G.E., *Principia Ethica*, Prometheus Books, Buffalo, New York 1988
- Murdoch, Iris, 'On God and Good'. In: Murdoch, Iris, *Existentialists and mystics; writings on philosophy and literature*, Chatto and Windus, London 1997
- Murphy, Mark C. (red.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge 2003
- Musschenga, A.W., *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal*, Van Gorcum, Assen 1980
- Musschenga, A.W., *Empirisch geïnformeerde ethiek*, VU boekhandel/uitgeverij, Amsterdam, 2004
- Musschenga, A.W., 'Empirical ethics, context-sensitivity, and contextualism', *Journal of medicine and Philosophy* 30, Routledge, pp. 467-490, 2005
- Musschenga, A.W. *Integriteit; over de eenheid en heelheid van de persoon*, Uitgeverij Lemma BV, Utrecht 2004
- Nagel, Thomas, *The possibility of altruism*, Princeton University Press, Princeton 1970
- Nagel, Thomas, 'Aristotle on Eudaimonia'. In: Rorty, Amélie Oksenberg (red.), *Essays on Aristotle's ethics*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, London 1980
- Noddings, Nel, *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley, University of California Press 1984
- Nussbaum, Martha, 'Recoiling from reason', *New York Review Of Books*, December 7, 1989, pp. 36-41
- Nussbaum, Martha C., 'Love's knowledge'. In: Nussbaum, Martha C., *Love's knowledge; essays on philosophy and literature*, Oxford University Press, New York/Oxford 1990
- Nussbaum, Martha C., 'Non-relative virtues: an Aristotelian approach'. In: Nussbaum, Martha C. en Amartya Sen (red.), *The quality of life*, Clarendon Press, Oxford 1993

- Nussbaum, Martha C., 'Human functioning and social justice: in defence of Aristotelian essentialism'. In: *Political theory* 20, 1993b, p. 202-246
- Nussbaum, Martha C., *Poetic justice; the literary imagination and public life*, Beacon Press, Boston 1995
- Okin, Susan Moller, *Justice, gender and the family*, BasicBooks 1989
- O'Neill, Onora, *Autonomy and trust in bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- Porter, Jean, 'Openness and constraint: moral reflection as tradition-guided inquiry in Alasdair MacIntyre's recent works'. In: *The journal of religion*, Vol. 73, afl. 4, pp.514-536
- Porter, Jean, 'Tradition in the recent work of Alasdair MacIntyre'. In: Murphy, Mark C (red.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2003
- Raak, Ronald van, *In naam van het volmaakte; conservatisme in Nederland in de negentiende eeuw van Gerrit Jan Mulder tot Jan Heemskerk Azn.*, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 2001
- Railton, Peter, 'Moral realism: prospects and problems'. In: Sinnott-Armstrong, Walter en Mark Timmons (red.), *Moral knowledge? New readings in moral epistemology*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1996
- Reader, Soran, 'New directions in ethics: naturalisms, reasons and virtue'. In: *Ethical theory and moral practice* 3: pp. 341-364, 2000
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du seuil, Paris 1990
- Roeser, Sabine, *Ethical intuitions and emotions ; a philosophical study*, VU Press 2002
- Ruddick Sara, *Maternal thinking; towards a politics of peace*, The Women's Press, Boston Mass. 1989
- Sayre-McCord, Geoffrey, 'Moral theory and explanatory impotence'. In: Sayre-McCord, Geoffrey (red.), *Essays on moral realism*, Cornell University Press, Ithaca/Londen 1988
- Sayre-McCord, Geoffrey, 'The metaethical problem', *Ethics* 108, oktober 1997, p. 55-83
- Sevenhuijsen, Selma, *Oordelen met zorg; feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek*, Uitgeverij Boom, Amsterdam/Meppel 1996
- Shrage, Laurie, *Moral dilemma's of feminism; prostitution, adultery and abortion*, Routledge, New York 1994
- Sinnott-Armstrong, Walter en Mark Timmons (red.), *Moral knowledge? New readings in moral epistemology*, Oxford University Press, New York/Oxford 1996.
- Smith, Michael, *The moral problem*, Blackwell publishers, Oxford 1994.
- Smith, Michael, 'In defense of *The moral problem*: a reply to Brink, Copp, and Sayre-McCord', *Ethics* 108, oktober 1997, p.84-119
- Solomon, David, 'MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy'. In: Murphy, Mark (red.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge 2003
- Stout, Jeffrey, *Ethics after Babel; the languages of morals and their discontents*, Beacon Press, Boston 1988
- Stout, Jeffrey, *Democracy and tradition*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2004
- Sturgeon, Nicholas, 'Moral explanation' in: Copp, David en David Zimmerman (red.), *Morality reason and truth: new essays on the foundations of ethics*, Rowman & Allanheld, New York 1984
- Taylor, Charles, 'Neutrality in political science'. In: Taylor Charles, *Philosophy and the human sciences; philosophical papers* 2, Cambridge University Press 1985
- Taylor, Charles, *Sources of the self; the making of the modern identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989
- Taylor, Charles, 'The importance of Herder'. In: Taylor, Charles, *Philosophical arguments*, Harvard University Press 1995

- Tronto, Joan C., *Moral boundaries; a political argument for an ethic of care*, Routledge, New York/London 1993
- Vaughan, Diane, *The Challenger launch decision: risky technology, culture and deviance at NASA*, University of Chicago Press, Chicago 1996
- Verkerk, Marian (red.), *Denken over zorg; concepten en praktijken*, Elsevier/ De tijdstroom, Utrecht 1997
- Walzer, Michael, *Spheres of justice; a defence of pluralism and equality*, Basil Blackwell, Oxford, 1983
- Walzer, Michael, *Interpretation and social criticism*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1987
- Walzer, Michael, *The company of critics; social criticism and political commitment in the twentieth century*, Basic Books, New York 2002
- Walker, Margaret Urban, *Moral understandings; a feminist study in ethics*, Routledge, New York/London 1998
- Walker, Margaret Urban, 'Getting out of line: alternatives to life as a career'. In: Walker, Margaret Urban (red.), *Mother time; women, aging and ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham/Boulder/New York/Oxford 1999
- Williams, Bernard, 'Internal and external reasons'. In: Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1981
- Williams, Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1985
- Williams, Bernard, *Shame and necessity*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1993
- Williams, Bernard, 'Internal reasons and the obscurity of blame'. In: Williams, Bernard, *Making sense of humanity*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1995

Summary

The tone of the public debate on multiculturalism has recently changed very much in the Netherlands. Although the Dutch were famous for their pragmatic tolerance towards immigrants with diverse religions and cultures, since the year 2000 more and more people express their uneasiness (and sometimes anxiety) about the possible loss of their own cultural identity, due to the arrival of large amounts of people from abroad.

Morality has played a large role in the public debates on multiculturalism in the Netherlands. In defense of their identity the so-called ‘old Dutch’ – the people who were living in this country for at least three generations- plead for acceptance of the norms and values that they consider to be definitive of Dutch history. On the other hand, we see that the so-called ‘new Dutch’ –the people who moved to this county, or whose parents were immigrants- plead for the acceptance of their identity in the same way: they ask or demand the freedom to be the person that they have come to be on the basis of the ethical formation that they received.

This research has started with an analysis of this debate. What is it about? It looks as if it is about morality, for the participants articulate their norms and values and ask for their acceptance. But in a moral debate we expect to see arguments that show why the norms and values that participants of the debate hold so dear deserve a place in our society, and that point out why every citizen in this country would do best to strive towards their realization.

Debates can have different functions in society. In the Netherlands these last years a debate sometimes seemed to function as an arena where frustrations could be ventilated, using only verbal violence. It may be useful for a society to have such an arena, where people can fight each other without anyone getting hurt. But it is a pity if the moral debate is burdened with that role, for in a moral debate people should strive towards convincing other people with arguments. How can the battling company in the Dutch arena be turned into a critical company that is out to rationally persuade others?

The recent debates about multiculturalism have given the incentive to do this research. I have analyzed the debate and found out that it is dominated by a specific view on the nature of morality: all the participants accept as a matter of course that morality has a social and cultural origin. But this also seems to frustrate the debate, for debaters treat their morality as a kind of relic from the past, for which no further argumentation can be given. We see that people articulate their cultural background and ask or demand acceptance from the others, while they should be trying to show that their views deserve to be accepted. The question is if this is all that we are left with, when we depart from the presupposition that morality is socially and culturally formed. Is it possible to form a good moral criticism, if one presupposes that morality originates in a social and cultural group?

This has been the leading question of this research. The aim was to formulate guidelines for the articulation of a moral criticism, which may help debaters to find arguments for their views. The central author in conversation with which I have formed my views is Alasdair MacIntyre, who I think articulated a very promising interpretation of moral judgments in *After virtue*, which is helpful for the debate. but I have also amended his view, with help of other authors such as Jeffrey Stout, John McDowell, Sabina Lovibond, Martha Nussbaum, Michael Walzer and Philippa Foot.

The presentation of the results of my research in this book has two stages. In part one I have tried to develop some building blocks for the formulation of a moral criticism. Firstly, I have analyzed the problems of the actual debate a little bit further, with help of Alasdair MacIntyre and Jeffrey Stout. Stout, for example, shows that the skepticism about our ability

to convince each other is misplaced. It is according to him unnecessary to be too skeptical about the capacity of debaters to understand each other's moral language. Within western history we can find diverse ways to speak about morality, which are often formed in debate with people from varying cultures, and it is very probable that in it we are able to find languages that are similar to the ones the 'new Dutch' use, which will allow mutual understanding.

But of course, in a debate participants not only want to understand each other; they also want to persuade them to change their minds. MacIntyre convincingly argues in *After virtue* that this enterprise is often frustrated because contemporary people treat their moral judgments as expressions of their personal preferences or emotions. What they should do, according to MacIntyre, is abandon this non-cognitive view, and adopt a cognitive interpretation which understands moral judgments as expressions of beliefs. This is, according to him, the meaning moral judgments truly have. Although in the first chapter I criticize MacIntyre's fierce criticism of non-cognitivism on the basis of his own ambiguous view on history, and on the basis of his own view on moral judgments –which has cognitive as well as non-cognitive features- I do think that he is right to press the importance of a cognitive view on morality. It is true that moral judgments have cognitive meaning –this is always a feature non-cognitivists have to explain away in some way- and it is important for the debate to re-explore what that implies, for it is only when we adopt a cognitive view of morality that we will be able to focus the debate on the content.

Morality does not only have cognitive content. It also expresses people's motivations. MacIntyre unjustly ignores that in his criticism of non-cognitivism, for what is so attractive about his own interpretation of moral judgments is that he knows how to combine non-cognitivism and cognitivism. I have argued in chapter two that MacIntyre offers in *After virtue* a very interesting way to deal with the oppositions that have characterized the debates in moral linguistics. To show that, I have presented MacIntyre's proposal to interpret moral judgments as functional notions, which have to be understood in the context of a practical striving towards the good life, in the context of the current meta-ethical debates about these issues. I have especially focused on the way in which David McNaughton and Michael Smith have summarized these discussions and turned them into focus points for contemporary meta-ethics. I therewith introduce MacIntyre into a meta-ethical debate, in which he is –to my knowledge- hardly ever mentioned in an interesting way.

The argumentation in favor of MacIntyre's functional notion of moral judgments is the most important focus point of the first part. I have defended in chapter two, and given it more body in chapter three. Although MacIntyre has not formed a moral internalism himself, I have articulated one, using the similarities and differences between what MacIntyre writes about moral motivation and Bernard Williams's approach of moral internalism. It is often assumed that MacIntyre agrees with Williams's Humean interpretation of internalism, but I have argued that there are important differences. Williams's internalism ignores that the moral development of a person may change the character of their motivations. Although people in the first stages of their development need a separate desire, which moves them towards moral reflection, they can be motivated by a moral judgment alone once they are virtuous people; that is, ethically formed people. For virtuous people having a moral judgment means being motivated to act in accordance with it.

In these chapters I have argued in agreement with MacIntyre's functional interpretation on moral judgments and his approach to moral motivation in *After virtue*, but not in his later metaphysical work. I value the way in which both views are fine-tuned to the actual way people encounter morality, as part of the practices in which they participate and that constitute who they are and how they proceed in their life. This makes it possible to understand the emotional ties people have with their moral views, but it also holds on to the

idea that moral judgments are expressions of beliefs about the world. While a moral disagreement may have many causes, this may enforce the confidence that it is important and worthwhile to search for agreement by means of arguments.

In *After virtue* MacIntyre defends a view on morality that is very much immersed in the kind of life that a person leads: an ideal of the good life can only be meaningful to people if it is connected to the insights that they acquired given the context in which they lived their life. But the question remains: how can these judgments be justified? How is a criticism possible?

These are the leading questions of part two. There I develop a view on moral justification, departing from MacIntyre's *Whose justice? Which rationality?* In this book he stresses the importance of a tradition for rational moral justification. He is surely right that we cannot find an answer to the question what counts as rational and what doesn't, without reference to the standards of rationality that have been developed in a specific tradition. But given this fact, we also have to acknowledge that there is a tension in MacIntyre's approach, for we expect critics to be able to criticize their own tradition as well. The question arises whether the rational standards that a criticism has to satisfy in order to be rational and convincing also sets boundaries to what people are able to criticize. Or, in other words, is this tradition-related view on justification necessarily conservative?

According to MacIntyre several capacities are important for the justification of moral judgments, such as retrospective and prospective thinking and perception. For the development of a moral criticism perception and retrospective thinking are most important; prospective thinking is meant to innovate the tradition in the future. We need a perception in order to judge whether a traditional opinion is justified, a theory true or a research-method adequate. But perception does not function on its own: it needs cooperation with retrospective thinking, which shows how a new belief, theory or method, corrects the old one. Justification needs this reference to history: it is in connection to the history of a tradition that we can judge whether and in what way a new belief, theory or method is better than the one people previously considered to be true.

But is this enough to judge the inadequate parts of a tradition? I have argued that although MacIntyre's view does not suit the requirements of conservative philosophy, it certainly has some conservative tendencies. His view on justification, for example, can be put into use in more and less conservative ways. On the basis of perception and retrospective thinking the tradition could innovate radically, but it could also continue more or less uncritically the conventions of the tradition. If the tradition innovates or not seems to depend very much on the perception, which could lead to an insight that changes the tradition, but perception could also be much steered by the tradition with the effect that it is unable to attend to anything that conflicts with tradition. In that case we cannot expect great initiatives to change the tradition, which generate from perception.

In chapter seven I have supplied MacIntyre's scarce remarks on moral perception, with the rich theory of perception that John McDowell offers in *Mind and world*. I have done that to get a better view on the ways in which tradition at the same time makes perception possible, *and* limits what people are able to perceive. Are we capable to perceive information that conflicts with the views we have gotten familiar with in our traditional past? McDowell stresses the importance for moral perception of the development of a moral sensibility. This is best realized in virtuous people. Virtuous people are, according to him, best capable to notice the morally relevant features of people, actions, events etc...in the world.

I agree with McDowell. His work on perception is a welcome complement to MacIntyre's view on justification. But it also needs further development, for I think that not

every virtue helps people to look carefully at the relevant moral features of the world. On the contrary, some virtues –like for example chastity, purity or fidelity- make sure that people refrain from experiences. They give an impulse to remain ignorant about aspects of the world, and to refrain from certain experiences that are potentially formative for their views. I argue therefore on the basis of work by Michael DePaul and Martha Nussbaum that what McDowell's view needs, is a more careful reflection about the kind of virtues that are helpful for moral reflection, and the kinds that are not. In the last chapter (chapter nine) I offer such a reflection and a list of virtues that I think are indispensable for a critic.

Another potentially conservative element in MacIntyre's moral philosophy is that according to him traditions need a stable basis in institutions. In chapter eight I have argued against Jeffrey Stout, and in agreement with Sabina Lovibond, that it is impossible to omit this element in a tradition-bound view on rational justification. What people recognize as being a proper rational argument, depends on the consensus that exists in a social context about the criteria that it should meet. That consensus is secured by institutions –such as schools and universities- with methods of praise and blame. These institutions use power to ensure the continuity of the consensus, for they can withhold a diploma when a person does not suit their demands. Ideally this power is justified by the belief that the criteria that these institutions enforce also contribute to the actual development of people's rational capacities.

So we cannot do away with the institutions. But we can adopt different attitudes towards them. On the basis of Lovibond's *Realism and imagination in ethics* and *Ethical formation*, I have argued that it is possible to adopt a liberal and a conservative view towards institutions, and I have opted for the first. A conservative sees a threat in every opinion that deviates from tradition. For him (or her) this is a reason to force the critic to comply with the usual opinion in the tradition. Liberals, on the contrary, pay as much attention as possible to all variation of views, even if they are (at first) difficult to understand. I plead for the liberal attitude, because I think it offers the most possibilities to review the tradition, if that is needed. If we strive to have the best, most justified moral judgment, which describes the world most adequately, I think we ought to be liberals in our traditions.

Personalia

Simone van der Burg (1971) studeerde filosofie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam en de University of Notre Dame (VS), waar ze onder meer colleges volgde bij Alasdair MacIntyre. Ze was als aio verbonden aan de Universiteit voor Humanistiek en werkte als docent ethiek en techniek op de technische universiteiten in Eindhoven en Delft. Ze publiceerde onder meer in *Filosofie Magazine*, *NRC Handelsblad*, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* en *Science and Engineering Ethics*. Ook werkte ze mee aan de cursus filosofie van Teleac/NOT Denken Doorzien, waarvoor ze onder meer het eerste gelijknamige boek schreef. Ze doet nu als postdoc onderzoek op de Universiteit Twente.